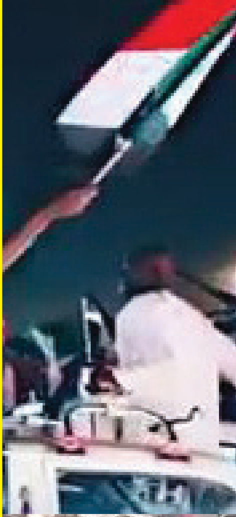
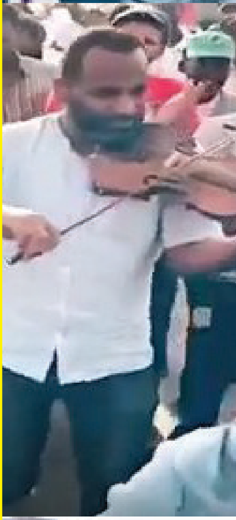
السودان وفشل المشروع الإسلامي

نحو مستقبل علماني ديمقراطي

محمد محمود

بعد ثلاثين عاما من الاستبداد الديني والقهر السياسي فَشِل المشروع الإسلامي في السودان، وكاَن لابد له أن يفشَل لأنه يستند على فكرة الدولة الدينية وهي دولة معادية للديمقراطية بطبيعتها ولحقوق إنسانية أساسية.

إن المعنى الأصلي للديمقراطية هو "حكم أو سلطة الشعب". والمقابل الديني الذي يعارض مفهوم الديمقراطية هو الثيوقراطية والتي تعني "حكم أو سلطة الآلهة أو الإله" بمعنى أن من يحكمون يستمدون سلطتهم من الدين. وهكذا فالديمقراطية عَلمانية بطبيعتها بمعنى أنها "إنسانية" تستمدّ شرعيتها من البشر وبمعني أنها تنتمي لهذا "العالم" الذي يعيشون فيه حياتهم ولا علاقة لها بـ "العالم الآخر" الذي تحدّث عنه الأديان.

إن تجربة السودان المُرَّة والقاسية دَرْسٌ ماثل لكل الشعوب العربية والإسلامية لتدرك أنها لن تجد الحلّ لمشاكلها بمحاولة العودة لإحياء الدولة الدينية وشريعتها.

محمد محمود أستاذ سابق بكلية الآداب بجامعة الخرطوم ومدير مركز الدراسات النقدية للأديان.

السودان وفشل المشروع الإسلامي

نحو مستقبل علماني ديمقراطي

السودان وفشل المشروع الإسلامي

نحو مستقبل علماني ديمقراطي

محمد محمود

مركز الدراسات النقدية للأديان

© مركز الدراسات النقدية للأديان
جميع الحقوق محفوظة
الطبعة الأولى 2019

ISBN 978-0-9575471-2-4

مركز الدراسات النقدية للأديان
لندن
contact@criticalcentre.org

إهداء

إلى ذكرى الذين حصدهم الرصاص وهم يهتفون للحرية،

إلى ذكرى الشباب الذين سقطوا في ساحة الاعتصام وترقد أجساد بعضهم في قاع النيل،

كنتم تمثِّلون أرفع ما فينا من حُلْمِ تغييرٍ وعالمٍ جديدٍ لم يُولد بعد،

نَعِدُكُم —

لن يتوقف كفاحُنا لنبني ذلك العالم الذي كنتم على موعد معه.

ستظلون دوما معنا،

ذكرى تشحذ الإرادة،

وتاريخا ينير الطريق.

المحتويات

شكر وتنويه .... ذ

استهلال .... ز

1. الحركة الإسلامية: التاريخ وفشل الحلّ وضرورة العلمانية ... 1

2. حسن الترابـي والرحلة من "البأس" إلى البؤس 81

3. 126 99

4. في نقد الشريعة: حدّ السرقة 115

5. حول القَوامة والنشوز والضرب 197

فهرس 227

شكر وتنويه

الورقة الأولى في هذا الكتاب (''الحركة الإسلامية: التاريخ وفشل الحلّ وضرورة العلمانية'') ورقة سيُنشر جزء منها في كتاب جماعي يحرّره الأستاذ ناصف بشير الأمين والدكتور صِدِّيق الزيلعي والدكتور عمرو محمد عباس محجوب. أود أن أشكرهم على سماحهم لي بنشر الجزء المتعلّق بالكتاب ضمن الورقة الأصلية.

المعالجة الثانية (''حسن الترابي والرحلة من ''البأس'' إلى البؤس'') والخامسة (''حول القوامة والنشوز والضرب'') ظهرتا ضمن كراسات مركز الدراسات النقدية للأديان (لندن) في مارس 2016 ومارس 2018 على التوالي. أما المعالجة ''126'' والورقة ''في نقد الشريعة: حدّ السرقة'' فقد ظهرتا في المجلة غير الدورية لمركز الدراسات النقدية للأديان **العقلاني**، العدد 2، يناير 2015 و**العقلاني**، العدد 6، يوليو 2016 على التوالي.

استهلال

بعد ثلاثين عاما تحت القهر العسكري الإسلامي جدّد السودانيون في ديسمبر 2018 في وطنهم ومهاجرهم ومنافيهم ثورتهم المستمرة.

وثورة ديسمبر لا تختلف عن ثورة أكتوبر 1964 وانتفاضة مارس - أبريل 1985 في أنها تعبّر عن توق السودانيين ومطلبهم الدائم لحياة كريمة في ظل نظام ديمقراطي، إلا أنها تختلف عنهما في سمتين بارزتين:

ا. في أنها انفجرت خارج العاصمة لتحتضنها العاصمة بعد ذلك وتقودها. وانتقال المسرح الكبير للثورة للعاصمة لم يعنِ أن لهيبها خبا في باقي أقاليم السودان، إذ واصل السودانيون حركتهم في مدّ وانتشار ثوري غير مسبوق في تاريخهم المعاصر.

ب. وفي أنها تواجه تحديات في الداخل والخارج لم تواجهها الثورة السودانية في السابق. وتتمثّل أبرز هذه التحديات في طبيعة وعمق النظام الذي نجحت حركة الإخوان المسلمين في تشييده ماليا وأمنيا وعسكريا؛ وفي صعود ميليشيا الجنجويد القبلية التي نجحت بدورها أيضا في بناء قدرتها العسكرية المحسوسة وقاعدتها المالية المستقلة وتعزيز نفوذها عبر تحالفها الارتزاقي الإقليمي؛ وفي التدخّل المباشر للقوى الإقليمية التي

تريد رهن مستقبل السودان لمخططاتها ومصالحها.

ولقد وصل المدّ الثوري قمته يوم 6 أبريل 2019، يوم الذكرى الرابعة والثلاثين لإزاحة نظام العقيد جعفر النميري، لتخرج العاصمة بملايينها الهادرة وتفرض منذ لحظتها تلك واقعا ثوريا جديدا تمخّض عنه الاعتصام أمام مبنى القيادة العامة للجيش الذي أصبح المسرح الكبير للثورة السودانية ورمزها الحيّ ومحجّتها ومدرستها — وليتحوّل صبيحة الثالث من يونيو وبعد صمود باسل امتد تسعة وخمسين يوما لساحة أبشع مجزرة في تاريخها.

كان تلك الصبيحة الفاجعة هي بداية الهجوم الكاسح على الشعب بأسره بهدف كسر إرادته وقهر ثورته وإعادته لعهد إذلاله. إلا أن السودانيين، وخاصة الشباب، حاملي علم الثورة وحُدَاتها وحُماتها ووقودها، رأوا ولامسوا وتذوقوا أفقَ فجر يلوح ولن يسمحوا لأي قوة أن تقف بينهم وبين الوصول له.

إن ما خاضه السودانيون منذ انفجار الثورة إلى تلك الصبيحة الفاجعة وما زالوا يخوضونه في مواجهة القوى المعادية للثورة وهي تحاول لملمة أطرافها وإعادة عقارب الساعة قد نقش ذاكرةً جديدة في وعيهم ووجدانهم وملأهم بعزيمة منفتحة على مستقبل مختلف. لقد انطلقت ثورتهم السلمية في كل المدن والقرى والشوارع والأزقّة وهم يتماسكون جسدا واحدا، نساء ورجالا، وشبابا وشيبا، بكل طبقاتهم، وأقاليمهم، وأديانهم لتنطلق الحناجر: حرية، سلام، وعدالة — الثورة خيار الشعب. هذه هي ثورتهم المستمرة التي ستظلّ تمور في جوانحهم وهذا هو ما يريدون وهذا هو ما ستفرضه إرادتهم كأمة.

ولقد نجحت تجرِبة شباب الثورة على مدى أيام اعتصامهم التسعة والخمسين في خلق نموذج مصغّر لمجتمع يجسّد بعض طموحات السودان الذين يحلمون ببنائه والعيش فيه — مجتمع يقوم على التضامن والتشارك، مجتمع يعبّر فيه كل شخص عن آرائه بحرية ويستمع له

الآخرون باحترام، مجتمع يحترم تنوع الوطن ويحتفي به، مجتمع يحترم حرية المرأة وينظر لها كإنسان كامل الإنسانية وليس كشخص ناقص أو كمتاع جنسي، مجتمع تذوب فيه كل الفوارق والنَّعَرات الإقليمية، مجتمع تنفجر فيه طاقات الإبداع من موسيقى وغناء وتشكيل، مجتمع لا تسيّره أوامر تُفرض عليه من أعلى وإنما يسير وفق ضوابط وقناعات وقيم مركوزة داخل كل فرد فيه.

هذا هو المجتمع الذي حاولت القوى المضادة للثورة تدميره وقبره في قاع الأرض وقاع النيل.

إلا أن قناعتنا راسخةٌ أن ما بناه شباب الاعتصام في نحو شهرين هو ما سيبقى لأنه يمثّل أفضل ما في السودانيين وما يريدون أن يكونوه، بينما أن ما بنته الحركة الإسلامية على مدى ثلاثين عاما هو ما سيزول لأنه يمثّل انغلاقا وتخلفا وانتهاكا وفسادا لا يريد السودانيون أن يكونوه.

1

الحركة الإسلامية:
التاريخ وفشل الحلّ
وضرورة العلمانية

1

1.1

ارتبط تعبير الحركة الإسلامية في السودان بحركة الإخوان المسلمين بتجلياتها المختلفة (وأهم تجليين لها قبل يونيو 1989 هما جبهة الميثاق الإسلامي (1964–1996) والجبهة الإسلامية القومية (1985–1989). إلا أن التعبير يجب أن يشمَل في تقديرنا الحزب الجمهوري الذي أسسه محمود محمد طه (1909؟–1985) ومعه لفيف من رفاقه في عام 1945، والذي أطلق على نفسه في فترة سبعينيات القرن الماضي وإبّان حظر نظام جعفر النميري لنشاطه السياسي اسم "الإخوان الجمهوريون".[1] وفي الحديث عن واقع السياسة والإسلام في السودان لابد بالطبع من الحديث عن الكيانين الكبيرين أي كيان الختمية (الذي ترجع جذوره لبدايات القرن التاسع عشر)،[2] وكيان الأنصار (الذي ترجع جذوره للحركة المهدية التي أعلنها وقادها محمد أحمد المهدي (1843 – 1885)).[3] ويمثّل هذان الكيانان بالإضافة للإخوان المسلمين والحزب الجمهوري

العناصر الأساسية للقوى الإسلامية في السودان. وفي هذه المعالجة سينصبّ تركيزنا على حركة الإخوان المسلمين (الإخوان صاعدا) بالدرجة الأولى مع إشارات للحركة الجمهورية.

ولقد تميّز تاريخ العلاقة بين هذه القوى، وخاصة كيانَيْ الختمية والأنصار، بالتوتّر والمنافسة والعداوة في فترة ما قبل الاستقلال وما بعده، وإن كانت لحظة الاستقلال نفسها هي لحظة الاستثناء التاريخي الكبرى التي استطاعت فيها هذه القوى جمع كلمتها مما جعل إنهاء استعمار بريطانيا ومصر الثنائي للسودان ممكنا. وكانت بداية ومنتصف الأربعينيات هي الفترة التي نشأت فيها أغلب الأحزاب السودانية، وهي الفترة التي انبذرت فيها بذرة حركة الإخوان عندما مدّدت الحركة المصرية الأم نشاطها للسودان.[4]

وبالمقابل فإن الحزب الجمهوري لم يكن ذا امتداد خارجي، إلا أن ذلك لم يعنِ أنه لم يتأثر بالأفكار الواردة من الخارج، وخاصة الخارج الغربي. ولقد انعكس ذلك أوضح ما انعكس في اختيار الحزب للنظام الجمهوري إذ أعلن أنه اختاره لأنه " ... أرقى ما وصل إليه اجتهاد العقل البشري في بحثه الطويل عن الحكم المثالي ... "[5] وهذا الحديث عن الجمهورية لم ينفصل عند مؤسسي الحزب عن الديمقراطية إذ لم يفُت عليهم أن الطبيعة الجمهورية للنظام لا تجعله ديمقراطيا بالضرورة، وهكذا أعلن الحزب ضمن غرضه الأول في دستوره أنه ينشد " قيام حكومة سودانية جمهورية ديمقراطية ... "[6] وهكذا أصبحت هاتان الفكرتان، فكرة الجمهورية وفكرة الديمقراطية، أساس الرؤية السياسية للحزب. وما نلاحظه في دستور 1945 للحزب أنه دستور عَلماني ليست فيه أي إشارة للإسلام، وهو الموقف الذي تغيّر في عام 1951 بعد خروج طه من خلوته الاختيارية[7] التي أسبغ على نفسه بعدها سلطة دينية أعطي بموجبها نفسه الحقّ بإعادة صياغة الإسلام حسب تصوّر أطلق عليه اسم " الرسالة الثانية من الإسلام ".[8]

2.1

وبينما استند فكر حركة الإخوان الأم على الفهم السنّي التقليدي للإسلام ووضعت الحركة منذ البداية مجموع العالم السنّي نصب عينيها كمجال للتأثير وللتوسّع، نجد أن فكر الحركة الجمهورية استند على التراث الصوفي،[9] علاوة على أنه كان ذا " مركزية سودانية" من غير أن يعني ذلك أن طموحه لم يتجاوز السودان ليضع العالم نصب عينيه (وطه كان في ذلك شبيها بمحمد أحمد المهدي الذي وضعت مهدويته العالم الإسلامي بل وباقي العالم نصب عينيه).[10] وهكذا نجده عندما يتحدّث عن رسالته الثانية من الإسلام و""" مدنيتها الجديدة" يقول إنه " لابد لها أن تُطبّق داخل [حدود السودان] قبل أن تسترعي انتباه الإنسانية اللاغبة الضاربة في التيه."[11] وتعبير طه عن هذه " المركزية السودانية" يصل ذروته في رسالة وجّهها لأحمد لطفي السيد في يناير 1951 يقول فيها: " أنا زعيم بأن الإسلام هو قبلة العالم منذ اليوم وأن القرآن هو قانونه وأن السودان إذ يقدّم ذلك القانون في صورته العملية، المحقِّقة للتوفيق بين حاجة الجماعة إلى الأمن وحاجة الفرد إلى الحرية الفردية المطلقة، هو مركز دائرة الوجود على هذا الكوكب. ولا يهولن أحدا هذا القول، لكون السودان جاهلا، خاملا، صغيرا، فإن عناية الله قد حفظت على أهله من أصايل الطبائع ما سيجعلهم نقطة التقاء أسباب الأرض، بأسباب السماء."[12] إن ما فعله طه في هاتين العبارتين هو أنه نسب للسودانيين " خصوصية" تجعلهم التجسيد المعاصر لفكرة " شعب الله المختار" اليهودية التي استعارتها المسيحية ثم استعارها الإسلام لينزعانها عن اليهود وينسبانها للمسيحيين أو المسلمين. وبدوره أخذ طه فكرة الاختيار هذه ليلقّحها باختيار جديد يقف في قلبه أهل السودان.[13]

ومنذ بداية نشأتها فإن حركة الإخوان وحركة الجمهوريين كانتا على عداء مع كيان الختمية وكيان الأنصار اللذين وصفوهما

بالطائفية، وهو الوصف الذي كانت تستخدمه طبقة المتعلمين (أو الأفندية، كما كانوا يُعرفون) التي رأت نفسها ممثلة لقيم الحداثة والانفتاح على العالم وهجر القديم والتقليدي.[14] كان طه، بحكم تعليمه في كلية غردون، وكان الإخوان، بحكم انخراطهم في التعليم النظامي الحديث، ذوي حساسية "حداثية" منفتحة على دعوات تجديد الإسلام وجعله يتحدّث بلغة العصر. ولكن ورغم هذا الرفض الحداثي على مستوى الخطاب فإن حركة الإخوان مالت على مستوى العمل السياسي لمهادنة الكيانين ولم ترفض مبدأ التحالف معهما. أما في حالة الحركة الجمهورية فقد دخلت مرتين في أكتوبر 1946 ويناير 1955 في تحالف الجبهة الاستقلالية الداعي للاستقلال التام غير المرتبط بمصر، وهو تحالف شكّل حزب الأمة المعبّر عن كيان الأنصار عموده الفقري. إلا أن هذا التحالف كان بالنسبة لطه تحالفا طارئا أملته الضرورة السياسية وما لبث أن انسحب منه عند أول سانحة. وبقدرما كان طه معاديا لكيان الأنصار عداء أصيلا فإنه كان متعاطفا مع الطريقة الختمية، وهو واقع يفسّره انحيازه للتصوف وشيوخه وقبوله لموقف الختمية والطرق الصوفية الأخرى التي رفضت الاعتراف بمهدية محمد أحمد المهدي واعتبرتها دعوى زائفة وفتنة.[15]

3.1

ولكن ماذا عن حركة الإخوان والحركة الجمهورية عندما ننظر لهما بمقياس الطائفية؟ إن الطائفية ظاهرة لازمت الحياة السياسية السودانية منذ بدايات نشوء الحركة الوطنية. ورغم الطبيعة العَلمانية والمعادية للطائفية التي طبعت تفكير الأجيال المبكرة من المتعلمين السودانيين وعبّرت عن نفسها في حركة مؤتمر الخريجين، إلا أن زعيمي الطائفتين الكبيرتين، السيد علي الميرغني (1880؟-1968) والسيد عبد الرحمن المهدي (1885-1959)، نجحا في تدجين وكسب قطاع واسع من صفوة مؤتمر الخريجين ليقوم التحالف

التاريخي الكبير الذي حفظ للطائفية مكانتها ونفوذها ووضع مفاتيح السلطة في يد الصفوة المتعلّمة.[16] وقد عكس الوضع السياسي بعد الاستقلال الثنائية الطائفية الكبرى وخط الانقسام والصراع الأساسي بين حزب الأمة والحزب الوطني الاتحادي (الذي أصبح فيما بعد الحزب الاتحادي الديمقراطي بعد اندماج الحزب الوطني الاتحادي وحزب الشعب الديمقراطي).

وخارج خط الانقسام هذا وقفت باقي الأحزاب الأخرى من إخوان مسلمين وجمهوريين وشيوعيين (وباقي أحزاب اليسار)، وهي أحزاب غَلُب عليها اسم الأحزاب العقائدية. إلا أن عمومية هذه التسمية تصرف النظر عن حقيقة هامة وهي أن حركتَيْ الإخوان والجمهوريين تشاركان الطائفتين الكبيرتين في أنهما حزبان طائفيان. فمثلما أن الانتماء لكيانَيْ الختمية والأنصار يعتمد على الهوية الدينية فإن نفس الأمر ينطبق على حركتَيْ الإخوان والجمهوريين.

والبرنامج الديني الذي يطرحه الإخوان والجمهوريون يشترك في خاصيتين أساسيتين وهما رفض العَلمانية وتحكيم الشريعة وخاصة عقوبات الحدود والقِصاص. وعند المقارنة نجد أن الحركة الجمهورية أدخل في الطائفية لأن طه لم يقم بدور رئيس الحزب فحسب وإنما انفرد أيضا بمقام روحي فريد بحكم ادعائه أنه ”واصِل“ و”أصيل“ و”عارف“، وهو مقام يمنحه سلطة لا يملكها غيره تجعله رئيسا مدى الحياة لحزبه أو للحكومة لو وصل للسلطة (إذ أن ” ... ’للعارف على الجاهل ولاية طبيعية‘ وهي مأخوذة من سيطرة اللطائف على الكثائف ... “[17]). والمفارقة أن مقام طه هذا يجعله شبيها بزعيمَيْ الطائفتين الكبيرتين وشيوخ الطرق الصوفية ومختلفا حتى عن زعيم حركة الإخوان — إذ أن تقاليد حركة الإخوان تسمح بالاختلاف مع الزعيم واستبداله واختيار زعيم آخر، مما يعني أنها قد نجحت في اعتماد وتقبّل أفكار وممارسات حزبية جديدة رغم طبيعتها الدينية. إلا أن كل هذا لم يكن ممكنا في حالة

الحركة التي بناها طه بعد 1951 وأخضعها إخضاعا تاما لسلطته.[18] ولم يكن بالتالي من المستغرب أن انهارت حركته عقب إعدامه في يناير 1985 وظل جُلّ أعضائها يعيشون منذ وقتها في حالة سُبات انتظاري.[19]

2

1.2

كانت ثورة أكتوبر 1964 التي انطلقت شرارتها من جامعة الخرطوم وأسقطت نظام إبراهيم عبود (1958–1964) بقيادة جبهة الهيئات هي الحدث الكبير الذي أتاح للإخوان والشيوعيين البروز كقوتين صاعدتين.

وقد توفّرت لحركة الإخوان عقب ثورة أكتوبر قيادةٌ شابة وحركية وميكافيلية في شخص حسن عبد الله الترابي (1932–2016). وكان صعود الترابي في الحياة السياسية السودانية سريعا عقب تألّق نجمه كواحد من أبرز قادة الثورة، وهو دور أهّلته له عمادته لكلية القانون في جامعة الخرطوم. وعندما فاز في انتخابات الجمعية التأسيسية في أبريل – مايو 1965[20] لم يتصوّر أحد (وربما حتى الترابي نفسه) أنه سينتزع السلطة بعد نحو ربع قرن. وكان أكبر نجاح لحركة الإخوان هو قيادتها للحملة المحمومة التي نجحت في حلّ الحزب الشيوعي في ديسمبر 1965 وطرد نوابه من الجمعية التأسيسية باعتباره حزبا يروّج للإلحاد.[21] لم يكن الاتهام صحيحا لأن الحزب الشيوعي في السودان تجنّب الخوض في مسائل الدين ولم تشمَل أدبياته ما ينتقد الإسلام أو أي دين آخر. وبالطبع من الممكن القول إن الحزب الشيوعي فعل ذلك من باب التَّقِيَّة السياسية. إلا أن ما فعله أو لم يفعله الحزب الشيوعي لا يهمّ في واقع الأمر لأن الحجّة التي بنت عليها الجمعية التأسيسية قرارها حجّة غير ديمقراطية في الأساس إذ أن الديمقراطية تتيح حرية الفكر التي تعطي

المواطـن الحـقّ في أن يكـون مؤمنـا أو ملحـدا وتتيـح لـه حريـة التعبـير التـي تعطيـه حـق الدفـاع عـن إيمانـه أو إلحـاده والدعـوة السـلمية لمـا يؤمـن بـه.[22]

كان حــلّ الحــزب الشــيوعي لحظــة فارقــة في تاريــخ الديمقراطيــة في الســودان إذ نجـح الإخـوان منـذ تلـك اللحظـة في جعـل الإسـلام والموقـف مـن تطبيقـه القضيـة الأم التـي يرتهـن مسـتقبل البلـد بهـا والشـغل الشـاغل لـكل القـوى السياسـية. ولقـد تعـزّز موقـف الإخـوان بعـد 1964 بصعـود الصـادق المهـدي كزعيـم لحـزب الأمـة، وهـو القريـب فكريـا مـن تيارهـم والداعـي لتطبيـق الشريعـة، ممـا حـدا بحكومتـه عندمـا أصبـح رئيسـا للـوزراء في مايـو 1966 لـلإسراع بوضع مُسَـوَّدة لدسـتور إسـلامي.[23] وكان هنـاك حليـف آخـر للإخـوان منظّـمٌ وعـالي الصـوت وهـو فئـة "العلـماء"، وهـي فئـة ذات تعليـم دينـي تقليـدي وتغلـب عـلى منظورهـا المحافظـة.[24] وهـذه هـي الفئـة التـي تحـرّك بعـض أفرادهـا عقـب نشـوة حـلّ الحـزب الشـيوعي ليتقدمـوا بدعـوى للمحكمـة الشرعيـة العليـا في نوفمـبر 1968 تطالـب بالحكـم عـلى طـه بالـرِّدّة وبحـلّ حزبـه. وقـد وافقـت المحكمـة عـلى الدعـوى إلا أن الحكومـة أهملـت قرارهـا.

2.2

كان أهـمّ إنجـاز حقّقتـه حكومـة أكتوبـر في فترتهـا الأولى هـو انعقـاد مؤتمـر المائـدة المسـتديرة للجنـوب في مـارس 1965 الـذي جمـع الأحزاب الرئيسـية في الشـمال والجنـوب بالإضافـة لجبهـة الهيئـات بغـرض الوصـول لحـلّ لقضيـة الجنـوب. كانـت حـرب الجنـوب نزفـا متواصـلا في الجسـد السـوداني ظـل مسـتمرا منـذ أغسـطس 1955 عندمـا انفجـرت الحـرب الأهليـة، وكان مـن الواضـح أن الحـلّ العسـكري الـذي راهـن عليـه النظـام العسـكري الأول (1958 – 1964) قـد فشِـل وفاقـم النـزاع وعمّـق الهـوة بـين الجنوبيـين والشـماليين. وكان مؤتمـر المائـدة المسـتديرة أول لقـاء جمـع أحـزاب الشـمال والجنـوب في نقـاش صريـح لجـذور القضيـة ووسـائل حلّهـا. وعـلى مـدى أسـبوعين دار جـدال حـامٍ حـول

الخيارات الأربعة المطروحة بشأن مستقبل العلاقة بين الجنوب والشمال: الاتحاد مع الشمال، أو تبنّى نظام لامركزي يتيح للجنوب حكما ذاتيا، أو تبنّي نظام فدرالي، أو انفصال الجنوب. ولسوء حظ السودان لم يستطع المؤتمرون الاتفاق وأعلنوا في نهاية الأمر أنهم لم يتمكّنوا "من الوصول إلى قرار إجماعي كما تتطلب قواعد إجراءات المؤتمر."[25] إلا أن لجنة مكوّنة من اثني عشر عضوا يمثلون القوى السياسية انبثقت عن المؤتمر، ورفعت هذه اللجنة مقترحاتها في سبتمبر 1966 لرئيس الوزراء الصادق المهدي، وهي توصيات ضاعت حينها في اللجّة المتلاطمة لصراعات السلطة التي شقّت حزب الأمة وكان مصيرها أن تُقبر إلى أن وقع انقلاب العقيد جعفر النميري في مايو 1969.[26]

3

1.3

كان انقلاب النميري (أو ما عُرف بـ "ثورة مايو") ردّ اليسار على حلّ الحزب الشيوعي والتخطيط لفرض دستور إسلامي. إلا أن علاقة الحزب الشيوعي بالنظام العسكري سرعان ما دخلت في أزمة، وهي أزمة ما لبثت أن تحوّلت لمواجهة دموية عندما ورّط الحزب الشيوعي نفسه في يوليو 1971 في مغامرة انقلاب عسكري فاشل أدّت لإعدام عبد الخالق محجوب، أمينه العام، ومدنيين وعسكريين آخرين. وقد فتح ذلك باب التفاهم مع الغرب مما ساعد النظام على تحقيق أكبر إنجاز له وهو الوصول لاتفاقية مع حركة الأنيانيا، التي كانت تقود الكفاح المسلّح في الجنوب لتحقيق استقلاله، تم توقيعها في أديس أببا في فبراير 1972.[27]

ولقد أيّد طه نظام النميري منذ البداية لأنه رأى فيه ضربة موجهة ضد الطائفية (وخاصة الأنصار وحزب الأمة) والإخوان. كان موقف طه هذا موقفا غير مبدئي إذ ساند نظاما عسكريا

عطّل الحياة النيابية وحرم السودانيين من فرصة النضال من أجل علاج مشاكل ديمقراطيتهم بوسائل الديمقراطية.[28] وهذا الموقف غير المبدئي أوقع طه في مأزق حقيقي لاحقا عندما غيّر النميري جلده اليساري ليدخل في مصالحة مع الصادق المهدي والترابي، وهي مصالحة اضطر طه لمباركتها وتأييدها رغم انتباهه لمخاطرها. وكان الكاسب الأكبر من هذه المصالحة الإخوان الذي حقّقوا تمدّدا واتساعا في قاعدة عضويتهم وتطبيعا وهيمنة لخطابهم.[29] إلا أن أهمّ وأخطر إنجاز للإخوان كان تمدّد نفوذهم المالي الذي استند أول ما استند على تأسيس بنك فيصل الإسلامي عام 1977، وهو بنك منحه النظام "امتيازات غير مسبوقة تمثلت في اعفاءات ضريبية هائلة، [و] حرية تحويل النقد الأجنبي وانتقال رؤوس الأموال، واستثنائه من الخضوع لبعض بنود قانون بنك السودان التي تتعارض مع طبيعة التمويل الإسلامي ... والسماح [له] بإنشاء شركات تأمين وغيرها تابعة له ..."[30] ولقد تم ذلك في ظل سياق كبير تحالفت فيه حركة الإخوان على مستوى المنطقة العربية مع الرأسمالية السعودية والخليجية التي أضحت قوة اقتصادية مهيمنة عقب الطفرة النفطية التي بدأت في مطالع السبعينيات.

وفي فترة تحالف الإخوان هذه مع نظام النميري وفي ظل صعود خطابهم وانتشاره حدث تحوّل مفاجىء باغتهم[31] مثلما باغت باقي القوى السياسية عندما أعلن النميري في سبتمبر 1983 عن انحيازه لتطبيق أحكام الشريعة.[32] كان هذا الانحياز انتصارا كبيرا للإخوان ووأدا نهائيا لاتفاقية أديس أببا مع الجنوب. والوأد الفعلي للاتفاقية كان قد بدأ في واقع الأمر بخطوة النميري في يونيو 1983 عندما قام بإعادة تقسيم الإقليم الجنوبي بقرار منفرد. كان هذا هو الظرف الذي وُلدت فيه الحركة الشعبية لتحرير السودان وجيشها بزعامة جون قرنق دي مابيور ليشتعل فتيل الحرب الأهلية مرة أخرى في شتاء 1983 — 1984.[33]

2.3

وعبر انحيازه للشريعة فرض نظام النميري عقوبات الحدود والقِصاص، ووجد السودانيون أنفسهم بين ليلة وضحاها يعانون في آن معا عَسْف النظام العسكري وقسوة الشريعة. وتحرّك الإخوان بسرعة لاحتواء النظام احتواء تاما بطرح أنفسهم كأقوى حليف يُركن إليه في تثبيته وتطبيق الشريعة. وهكذا وفي يونيو 1984 "قدّم علي عثمان محمد طه، رائد مجلس الشعب القومي، تعديلات للدستور ... تنصّ على تكريس جعفر نميري رئيسا للجمهورية وإماما للمسلمين مدى الحياة وبسلطات مطلقة ..."[34] وفي ظل حُمّى الشريعة هذه "ذاق الإخوان طعم السلطة الحقيقية لأول مرة ونجحوا في إطلاق ثورتهم الإسلامية".[35] وفي ظل هذه "السلطة الحقيقية" انطلقوا في حفل دموي وهم يشوّهون ويعيقون بترا للأطراف من أيدٍ وأرجل، وانطلقوا يذلّون ويهينون بالجلد العلني الحاطّ للكرامة الإنسانية، وانطلقوا يُذْكون نار البُدائية الانتقامية المتمثِّلة في شريعة قِصاص "العين بالعين والسن بالسن"، وانطلقوا يملأون الناس هلعا ورعبا ويبثّون كابوسهم في كلّ ركن من أركان الحياة.[36] وهو كابوس احتفوا به في ذكراه الأولى بعقد مؤتمر حشدوا له مائتين من دعاة الشريعة استقدموهم من مختلف بقاع العالم وحشدوا له مسيرة حاشدة وصفوها بالمليونية.

وأتاح تطبيق الحدود فرصة ذهبية لأعداء طه عندما أصدر بيانا في ديسمبر 1984 يعارض فيه تطبيق الشريعة أو ما أطلق عليه "قوانين سبتمبر 1983".[37] وعندها تحرّك الإخوان وحلفاؤهم من العلماء والصوفية وأحيوا حُكْمَ المحكمة الشرعية العليا برِدّة طه فأُعتقل وصدر عليه الحكم بالرِّدّة.[38] وفي يوم الجمعة 18 يناير 1985 أُعدم شنقا في سجن الخرطوم بحري.

تدلّي جسد طه في تلك الجمعة الحزينة من عمود المشنقة وقد أحاطت به جماهير الإخوان وحلفاؤهم وهي تكبّر وتهلل. كان

إعدام طه رسالة النظام الواضحة والدموية لكل قوى المعارضة بأن الشريعة قد أضحت أداته الجديدة والباترة لفرض شرعيته، وأنه طالما أعدم معارضا سلميا أعزل فإنه لن يتورع عن الاجتثات العنيف لأي معارض.[39] وعنى إعدام طه بالنسبة للإخوان وفئة العلماء إزاحة معارض صلب يشاركهم أرضية الإسلام ليطرح ذلك النمط من التصوّر الصوفي الذي طالما كان الإسلام السنّي التقليدي حربا عليه.

3.3

إلا أن المفارقة التاريخية شاءت أن الشريعة التي أرادها النميري أداة قهر لمجموع السودانيين ما لبثت أن أمست مصدر خطر على نظامه. فالنميري أراد منذ البداية الاستئثار بالشريعة وعمد لعزل الإخوان، إلا أن عزلة نظامه اضطرته للاعتماد على مشاركتهم خاصة بعد إعلانه لحالة الطوارىء في أبريل 1984 وإطلاقه ليد القضاة من إخوان مسلمين وإسلاميين متعاطفين معهم في ساحات ما أُطلق عليه "محاكم العدالة الناجزة".[40] كانت فترة عَسْف الشريعة هذه هي الظرف الذي قوّى ساعد الإخوان وملأهم ثقة أن فرصتهم التاريخية لانتزاع السلطة قد تهيأت لحظتُها. إلا أن النظام استبقهم وتم اعتقال قياداتهم في 9 مارس 1985. بيد أن هذه الضربة لم تعصم نظام النميري من الهبّة الشعبية التي بدأت تستجمع قواها ولم تعصم السودانيين فيما بعد من انقلاب الإخوان الذي بذروا بذرته إبان فترة تعاونهم مع النظام.

رغم فظاظة وقسوة عقوبات الشريعة وجو الرعب الذي نشرته، إلا أن إعدام طه كان بمثابة نقطة التحوّل التي ما لبثت أن تسارعت بعدها خطوات الانتفاض. وهذا الانتفاض كانت قواه المبادرة ورأس رمحه عدد محدود من النقابات رفعت مذكرة عشية إعدام طه تطالب فيها بإيقاف تنفيذ الحكم وإلغاء قوانين سبتمبر.[41] كانت هذه المذكرة التي ارتقت بالهمّ النقابي من مستوى المطالب الفئوية لمستوى الهمّ الوطني هي بداية لحظة ولادة التجمع الوطني الذي أصبح القوة

الأساسية في التصدي للنظام وتعبئة الشارع. وعندما انفجرت الجماهير وخرجت للشارع وجدت قوى الأمن والجيش نفسها عاجزة عن حماية النظام فسقط النميري يوم 6 أبريل 1985. ولسوء حظ السودانيين فإن انتفاضتهم لم تكتمل وتتحوّل لثورة حقيقية لأن قيادة الجيش قطعت الطريق وأعلنت يوم 9 أبريل استلامها للسلطة، وإن لم يسمح ميزان القوى في ذاك المنعطف بأن تُحوِّل القيادة استلامها للسلطة لانقلاب فاضطرت أن تقبل بنقلها للشعب بعد فترة انتقالية محدّدة.

4

1.4

كان الإخوان، الذين ابتعدوا عن الانتفاضة الشعبية ولم يشاركوا فيها، أكثر القوى السياسية حظا واستفادة من استلام قيادة الجيش للسلطة وإزاحة النميري في الوقت الذي أُزيح فيه. كانوا محظوظين غاية الحظّ أن وزير دفاع نظام النميري الفريق عبد الرحمن سوار الدهب، ذا الميول الإسلامية، أصبح رئيسا للمجلس العسكري. وكان من أول ما فعله المجلس العسكري أن أصدر أمرا بإطلاق سراح الترابي وقادة الإخوان المعتقلين معه وبعث بطائرة حربية أقلّتهم من الأبيض للخرطوم.[42] ووقف المجلس العسكري سدّا منيعا في وجه محاولة التجمع الوطني عزل الإخوان سياسيا بهدف دفع اتجاه إلغاء قوانين الشريعة وتهيئة الجو للوصول لحلّ سلمي لقضية الجنوب. ولا شك أن حسابات المجلس العسكري استندت على تقدير صائب وهو أن حركة الإخوان هي أكثر القوى السياسية استعدادا وتأهيلا لتصبح حليفا طبيعيا للمجلس إذ أنها علاوة على تاريخ تعاونها مع النظام (وهي ليست بصفة تنفرد بها إذ أن الكثير من باقي القوى السياسية تعاونت مع النظام في مراحل مختلفة من عمره) تتميز بأنها صاحبة مشروع الشريعة والقوة المؤثرة التي فرضته وشاركت في تطبيقه، وتتميز بأنها ذات عداء أصيل للحركة

الشعبية وليست بحريصة البتة على حلّ سلمي لقضية الجنوب. وكان الإخوان محظوظين غاية الحظّ أيضا أن رئيس مجلس وزراء الانتفاضة أصبح الجزولي دفع الله، المؤيد لقوانين الشريعة،[43] وأن النائب العام أصبح عمر عبد العاطي، المؤيد بدوره لقوانين الشريعة، علاوة على حساسية منصبه الذي كان يخوّله أن يحقِّق في ملفّات البنوك الإسلامية.

وبينما عمل الإخوان في الفترة الانتقالية وبالتعاون مع المجلس العسكري على عرقلة تصفية آثار نظام النميري وفي مقدمتها إلغاء القوانين الإسلامية وعلى عرقلة مساعي السلام مع الجنوب،[44] تحرّكت قوى الانتفاضة ممثلة في التجمع الوطني وبالتضامن مع باقي القوى السياسية باستثناء الإخوان والحزب الاتحادي الديمقراطي في اتجاه فتح قنوات الحوار مع الحركة الشعبية واستطاعت أن تحقّق أكبر إنجاز في الفترة الانتقالية وهو عقد مؤتمر كوكادام (إثيوبيا) في مارس 1986. وتم الاتفاق على عقد مؤتمر دستوري قومي تحت شعار السلام والعدالة والديمقراطية والمساواة. وبغرض التمهيد والمساعدة على خلق الجو الملائم لعقد المؤتمر تمّ الاتفاق على عدّة شروط مُسَبَّقة من بينها "إلغاء قوانين سبتمبر 1983 وكل القوانين المقيِّدة للحريات" كما تمّ الاتفاق أن يتضمن جدول أعماله عددا من القضايا من أبرزها مشكلة القوميات وحقوق الإنسان الأساسية ومشكلة الدين وقضية التنمية والتنمية غير المتوازنة. وتضمّن البيان دعوة الحركة الشعبية لحلّ الحكومة لنفسها بغية استبدالها بحكومة وحدة وطنية مؤقته وجديدة تمثّل كافة القوى السياسية. وكان أهمّ إنجاز عملي لكوكادام هو الاتفاق على عقد المؤتمر الدستوري في الخرطوم في الأسبوع الثالث من شهر يونيو 1986.[45]

ولم يتم انعقاد المؤتمر الدستوري بسبب اجتماع عاملين. كان العامل الأول هو التحالف الذي قام بين المجلس العسكري والإخوان والحزب الاتحادي الديمقراطي الذين حرصوا على سدّ الطريق

أمامه. والعامل الثاني كان حرص قوى التجمع الوطني وحزب الأمة على ألا تتجاوز الفترة الانتقالية عامها المتفق عليه لأسبابهما المختلفة. فقوى التجمع، التي قبلت المجلس العسكري على مضض لأن ميزان القوى لم يسمح للانتفاضة ببلوغ غاياتها،[46] كانت حريصة على عودة العسكريين لثكناتهم. أما حزب الأمة فإنه كان يتوقّع الفوز في الانتخابات ولذا كان من الطبيعي أن يحرص على استلام زمام الأمور بأسرع فرصة ممكنة. وفي الطرف الآخر رأت الحركة الشعبية وحلفاؤها في الجنوب والشمال ضرورة تمديد الفترة الانتقالية إلى حين انعقاد المؤتمر الدستوري. وأثناء كل هذا كان الإخوان يتربّصون بالديمقراطية الوليدة في انتظار لحظة الصفر للانقضاض عليها.

2.4

وعندما جرت انتخابات 1986 فإنها لم تجرِ في كل السودان إذ قررت لجنة الانتخابات تأجيلها في 41 دائرة في الجنوب بسبب الظروف الأمنية. وعندما أُعلنت النتائج كانت نسب الفوز بالمقاعد كالآتي: حزب الأمة 40٪، والاتحادي الديمقراطي 24٪، والجبهة الإسلامية القومية 20٪، والأحزاب الجنوبية 10٪، والحزب القومي السوداني 3٪، والمستقلون 2٪، والحزب الشيوعي 1٪، ومؤتمر البجا 0.4٪.

عكست النتائج أن نظام النميري لم ينجح في تصفية الطائفية، كما توقّع طه وتمنّى، إذ نال الحزبان الكبيران 64٪ من المقاعد. كما عكست صعود الإخوان الذين أصبحوا القوة البرلمانية الثالثة. وقد كان صعودهم من ناحية على حساب الحزب الاتحادي الديمقراطي في الدوائر الجغرافية للخرطوم إذ نالوا 47٪ منها،[47] ومن ناحية أخرى على حساب الحزب الشيوعي في دوائر الخريجين إذ نالوا 82٪ منها.

ورغم أنهم كانوا القوة البرلمانية الثالثة إلا أنهم كانوا في الواقع أكبر منتصر. كان طه يعتقد أن نظام النميري يُعدّ المسرح ويهيئه لوصول حركته هو للسلطة، إلا أن ما حدث هو أنه أعدّ المسرح

وهيأه لاستلام الإخوان للسلطة. أثبتت التطورات أن جزءا كبيرا من هدف الإخوان الاستراتيجي في التعاون مع نظام النميري قد تحقّق إذ أنهم، من ناحية، واصلوا فرض خطابهم ونشره (فالدعوة للدستور الإسلامي وقوانينه المستمدّة من الشريعة قد أصبحت أيضا الموقف المعلن للحزبين الكبيرين)، علاوة على أن توازن القوى السياسية وتعاطف المجلس العسكري معهم قد ساعدهم، من ناحية أخرى، على الاحتفاظ بتفوقهم الاقتصادي إذ أن مؤسساتهم المالية سلمت من التعرّض لأي تصفية. ولقد ساعدت هذه القوةُ الماليةُ الإخوانَ في تعزيز وضعهم خاصة وسط فئة البرجوازية الصغيرة العاملة في مجالات الأعمال والمشاريع الصغيرة وذلك عن طريق قروض التمويل التي وفّرتها لهم مؤسساتهم المالية، وخاصة بنك فيصل الإسلامي. وبالإضافة لهذه الشريحة فقد بدأت تتكوّن شريحة من الأثرياء المنتمين لحركة الإخوان والناشطين في مجالات العمل غير الاستثماري ذي العائد السريع، وهي شريحة واصلت نموها فيما بعد عقب انقلاب الإخوان لتمسك بعصب الاقتصاد وتهيمن عليه هيمنة كاملة.

ضغط المجلس العسكري في اتجاه تكوين حكومة قومية بحجّة أن جسامة التحديات التي تواجهها البلاد تستوجب قيام مثل هذه الحكومة. وكان من الواضح لقوى الانتفاضة ممثلة في التجمع الوطني أن غرض المجلس هو فتح الباب لمشاركة الإخوان في السلطة. ولقد حاول الإخوان تأهيل أنفسهم لهذه المشاركة بإطلاق تصريحات توحي بالمرونة بشأن قوانين سبتمبر فأعلن أحمد عبد الرحمن، مسئول مكتبهم السياسي، أن "الحديث عن قوانين سبتمبر 1983 يجب أن يكون موضوعيا. فقد صدرت في سبتمبر ثمانية قوانين مختلفة. والجبهة [الإسلامية القومية] لا تريد أن تتحدث عنها جميعا، بل عن القوانين الشرعية فقط."[48] إلا أن الحزبين الكبيرين قررا، ورغم وجود المتعاطفين والمرتبطين مصلحيا بالإخوان في صفوفهما،

أن اللحظة لم تحن لمشاركتهم في السلطة. وهكذا تكوّنت في يونيو 1986 حكومة ائتلافية برئاسة الصادق المهدي تضم حزب الأمة والحزب الاتحادي الديمقراطي وبعض الأحزاب الجنوبية.

3.4

كانت القضايا الأساسية المطروحة هي إيقاف الحرب الأهلية ومواجهة الأزمة الاقتصادية وإلغاء قوانين الشريعة.[49] وفي واقع الأمر فإن هذه القضايا الثلاثة متداخلة ومتشابكة إذ أن البدء بمواجهة الأزمة الاقتصادية لا ينفصل عن إيقاف الحرب الأهلية وتحقيق السلام وإيقاف الحرب لا ينفصل عن إلغاء قوانين الشريعة التي تهبط بغير المسلمين لمستوى مواطنين من الدرجة الثالثة.[50] ولم تحقّق حكومة الائتلاف تقدما على مستوى الحرب الأهلية ومستوى الشريعة.

عقد الصادق المهدي اجتماعا مع جون قرنق في أديس أببا في يوليو 1986. ورغم موافقة رئيس الوزراء على أن يكون إعلان كوكادام هو أساس تحقيق السلام إلا أن الشريعة ظلّت هي العقبة الكبرى إذ أصرّ قرنق على العودة لقوانين 1974 وطرح الصادق المهدي فكرة تقوم على ثنائية القوانين حيث يتمّ تطبيق "القوانين العادية في كل أقاليم البلد" بينما تُخصّص "القوانين ذات الصبغة الدينية في نطاق المجموعة الوطنية الخاصة بها."[51] ورغم الاختلاف فإن اللقاء فتح فرصة للسلام كان السودان في أحوج الحاجة لها. وفي هذا الظرف الدقيق وبعد نحو أسبوعين من لقاء أديس أببا أُصيبت قضية السلام بانتكاس مفاجىء عندما أسقطت الحركة الشعبية طائرة مدنية فوق مدينة ملكال. أتاح هذا الحدث المحزن فرصة سانحة اختطفها دعاة تأجيج نيران الحرب وعلى رأسهم الإخوان في الحال. وبدلا من أن يرتفع الصادق المهدي لمستوى مسئوليته التاريخية الكبرى لحقن دماء السودانيين والتمسك بهدف السلام رضخ لابتزاز دعاة العودة لمربع الحرب لتتكاثف الغيوم في الجنوب فتنطلق الوحدات

العسكرية الضاربة ويتدفق السلاح من العالم العربي وتشعل الحكومة نيران الفتنة بين القبائل.[52]

واصلت كل من الحكومة من ناحية والحركة الشعبية من ناحية أخرى السير في الطريق المسدود — طريق الحرب الأهلية. وفي ظل التفوّق الحكومي بقوته الجوية الضاربة والسند العربي بالتسليح والتمويل قرّرت الحركة الشعبية رفع الضغط عن الجنوب بتوسيع دائرة الحرب لتشمَل مناطق التهميش في الشمال. وهكذا قامت باحتلال مدينتَي الكرمك وقيسان في نوفمبر 1987. إلا أن سيطرة الحركة الشعبية لم تستمر طويلا إذ استعاد الجيش المدينة في ديسمبر 1987 بمساندة من راجمات عراقية وفّرها النظام العراقي بطلب من محمد عثمان الميرغني، راعي الحركة الاتحادية.

ومع تفاقم الحرب في الجنوب تفاقمت الأزمة الاقتصادية في الشمال وظلّت حكومة الصادق المهدي مشلولة إزاء قوانين الشريعة وغارقة في الخلافات الداخلية، مما اضطره في مايو 1987 لتشكيل مجلس وزراء ائتلافي جديد. إلا أن ذلك لم يغيّر شيئا في الوضع الاقتصادي المتدهور وفقدان الحكومة لمصداقيتها. وفي قلب هذه الأزمة برزت فكرة الحكومة القومية مرة أخرى من غير أن تتغيّر طبيعتها وهي إشراك الإخوان في الحكومة، وهكذا تكوّنت في مايو 1988 حكومة ما عُرف بالوفاق.

وفي نوفمبر 1988 فوجىء السودانيون بأخطر تطوّر منذ انتفاضتهم وهو سفر محمد عثمان الميرغني إلى أديس أبيا ولقائه بجون قرنق وتوقيعهما لاتفاقية سلام (أو اتفاقية الميرغني – قرنق، كما عُرفت).[53] وعكست وثيقة الاتفاقية اتفاق الطرفين على ضرورة معالجة قضية الجنوب في إطار النظرة القومية التي لا تفصلها عن مجموع مشاكل السودان، وعلى ضرورة عقد المؤتمر القومي الدستوري للاتفاق على تعاقد جديد وثابت وعادل يحكم علاقات أهل السودان. كما عكست الاتفاقية تنازلين: التنازل الذي قدّمته الحركة الشعبية بشأن

قوانين سبتمبر رغم موقفها الثابت بضرورة إلغائها إذ وافقت على تجميدها إلى حين انعقاد المؤتمر الدستوري، والتنازل الذي قدّمه الميرغني بإلغاء كل الاتفاقيات العسكرية بين السودان والدول الأخرى التي تؤثر على السيادة الوطنية.[54] واتفق الطرفان على ضرورة عقد المؤتمر القومي الدستوري بتاريخ 31 ديسمبر 2018 في حالة اكتمال الشروط المطلوبة.

كانت الاتفاقية فرصة حقيقية للسلام مع الحفاظ على وحدة السودان (وأثبتت الأحداث فيما بعد أنها كانت في واقع الأمر الفرصة الأخيرة). وعندما عاد الميرغني للخرطوم استقبلته جماهيرها المستبشرة المنتشية استقبالا تاريخيا لم تشهد المدن الثلاثة له مثيلا، وكان استقباله الزاحف بمثابة استفتاء شعبي عبّر فيه الشارع عن عمق معارضته للحرب وعمق توقه للسلام. إلا أن حظّ السودانيين شاء أن يكون صاحب القرار في تلك اللحظة التاريخية هو الصادق المهدي الذي كان يعيش رهينا لمحبسين: محبس خصومته الطائفية، ومحبس انحيازه للشريعة.

لعب الصادق لعبة التباطؤ لوأد الاتفاقية واعتمد على حلفائه الإخوان لتسخير آلتهم الإعلامية للهجوم اليومي عليها بحجة أن "شرع الله" غير قابل للتجميد. وكان رد فعل الحزب الاتحادي الديمقراطي بإزاء هذا العمل المنظّم لإفشال الاتفاقية هو أن أعلن انسحابه من الحكومة في ديسمبر 1988. وانصبّ هذا القرار في مصلحة الإخوان بالدرجة الأولى إذ كوّن رئيس الوزراء حكومة جديدة اعتمد فيها عليهم كحليف وكشريك حيث أصبح الترابي نائبه ووزير خارجيته.

4.4

وفي ظل العجز عن الوصول لاتفاق سلام زاد التهاب الحرب وتضاعفت خسائر الجيش واستفحلت الأزمة الاقتصادية. وفي فبراير 1989 اتّخذت قيادة الجيش خطوة استثنائية برفع مذكرة للحكومة تشكو أوضاع الجيش المزرية في الجنوب وتقدّم الحلّ. ولم تعزل المذكرة أوضاع الجيش عن الوضع العام في البلد وما أنتجه من

"مهـددات للأمـن القومـي السـوداني" لخصتهـا المذكـرة في: التدهـور الاقتصـادي، والفسـاد والرشـوة والمحسـوبية، والميليشـيات الحزبيـة، وإفـرازات الحـرب الأهليـة، والاختـلال الأمنـي في دارفـور." وكان مطلـب المذكـرة الـذي رأتـه حـلّا للخـروج مـن الأزمـة هـو ضرورة "توسـيع قاعـدة المشـاركة في الحكـم". وفي نهايـة مذكرتهـا أعطـت قيـادةُ الجيـش الحكومـةَ مهلـة أسـبوع لــ "اتخـاذ القـرارات اللازمـة". كانـت المذكـرة في حقيقتهـا إنـذارا نهائيـا وتهديـدا بانقـلاب وشـيك رغـم حديثهـا أن الجيـش، قيـادة وقاعـدة، يقـف مـع "خيـار الشـعب السـوداني الأصيـل في الحفـاظ عـلى الديمقراطيـة".[55]

لم تكـن مذكـرة الجيـش تمثّـل تهديـدا للحكومـة فحسـب وإنـما أيضـا تهديـدا لإنجـاز قـوى الانتفاضـة التـي أزاحـت الجيـش مـن السـلطة. ولقـد شـكّل هـذا الخطـر الماثـل أكـبر قـوة ضغـط عـلى رئيـس الـوزراء لقبـول فكـرة الحكومـة القوميـة. ولأنـه أراد لهـذه الحكومـة أن تشـمَل حلفـاءه التاريخيـين، أي الإخـوان، فقـد وجـد نفسـه في مـأزق حقيقـي إذ لم يكـن قـادرا عـلى تقديـم برنامـج مـن الممكـن أن يقبلـه الإخـوان وتقبلـه باقـي الأحـزاب السياسـية والنقابـات في نفـس الوقـت. وكان لابـد أن يتحـرّك مركـز آخـر مـن مراكـز السـلطة لكـسر الجمـود، فتحـرّك مجلـس رأس الدولـة ودعـا الأحـزاب والنقابـات لمناقشـة الأزمـة. وتمخّضـت المبـادرة عـمّا سُـمّي "البرنامـج المرحـلي" والـذي شـمِل ضمـن مـا شـمِل هـدف عقـد المؤتمـر الدسـتوري في إطـار مبـادرة الميرغنـي – قرنـق. وقـد أصبحـت هـذه المبـادرة (بعـد أن أدخـل عليهـا الصـادق المهـدي تعديلاتـه)[56] أسـاس الاتفـاق لتكويـن الـوزارة الخامسـة في مـارس 1989 التـي عُرفـت بحكومـة الجبهـة الوطنيـة المتحـدة. ورغـم مجهـودات الصـادق المهـدي إلا أن الإخـوان رفضـوا الانضـمام للحكومـة. لم تكـن الأسـباب التـي أعلنوهـا مقنعـة، إلا أنهـم وقفـوا بمعـزل عـن باقـي القـوى لأنهـم قـرروا أن لحظتهـم التاريخيـة قـد حانـت لانتـزاع السـلطة.

لا شـك أن التحـدي الأكـبر في ذلـك الظـرف الدقيـق الـذي واجـه

حكومة الجبهة المتحدة كان التعجيل بعقد المؤتمر الدستوري وجعل ذلك الأولوية التي تلتفّ حولها الإرادة السياسية، إلا أن الصادق المهدي لم يرتفع بكل أسف لمستوى المسئولية التاريخية. وتواصل عجزه ليبلغ مستوى ما يمكن أن يوصف بالعجز الأولي. فقد وصلته تقارير وشهادات من جهات مختلفة عن انقلاب وشيك ونصحته باتخاذ الإجراءات الكفيلة بحماية النظام الديمقراطي وتأمين سلامة حكومته، إلا أنه اختار أن يصمّ أذنيه ويغمض عينيه.[57]

5

1.5

وفي صبيحة الجمعة 30 يونيو 1989 قام الإخوان بتنفيذ انقلابهم الذي ظلوا يحلمون به ويعدّون له لزمن طويل. من الواضح أن الصادق استبعد استبعادا تاما أن يقوم الإخوان بانقلاب ضده — ربما قدَّر: كيف ينقلبون ضده وهو حليفهم التاريخي الذي يشاركهم الأرضية الفكرية، حليفهم المساند الذي فتح لهم فرصة المشاركة في السلطة على أعلى المستويات، حليفهم القريب الذي تربطه بزعيمهم آصرة المصاهرة؟ ربما قدَّر: بل كيف يقومون بانقلاب أصلا وهم غير مؤهلين لذلك إذ أنهم مجرد "حليف أصغر" يعمل في ظل الحزب الأكبر، ألا يعون دورهم في الواقع السياسي؟ ألا يعون أنهم يكتسبون وزنهم من واقع تحالفهم مع الحزب الأم للحلّ الإسلامي ذي الوزن الطائفي التاريخي؟ لا شك أنهم أكثر فطنة من ذلك وأنهم ليسوا بأهل مغامرات ولا يرغبون في انتحار سياسي. لا شك أنهم يعرفون أن "البلد بلدنا ونحن أسيادها"، وأنهم سيحفظون مصالحهم طالما لزموا جانب السادة، مثلما هو الأمر في حال كل تابع صغير.

في صبيحة تلك الجمعة الفاجعة وجد الصادق المهدي نفسه مخلوعا يطارده حلفاؤه. وربما لم تطاوعه نفسه حينها في تأمل دوره فيما آل إليه حاله.

وعندما ننظر لتاريخ الصادق المهدي السياسي منذ صعود نجمه بعد ثورة أكتوبر إلى تلك الجمعة الفاجعة فإننا نرى رجلا أُتيحت له فرصتان كبريتان ليلعب دوره في دفع سودان ما بعد الاستقلال ووضع بصمته (وخاصة أنه استقلال ما كان من الممكن أن يتحقّق من غير ذود حزب الأمة والأنصار عنه). إلا أن الخط الفكري الذي اختاره منذ صباه، خط الحل الإسلامي المنحاز لدولة إسلامية تقيم الشريعة، ما كان من الممكن أن يقدّم حلول مشاكل سودان ما بعد المهدية وتطلعاته وقد استنشق قيم القرن العشرين ومعارفه. وفي المرتين اللتين وضعت صروفُ التاريخ الصادقَ المهدي في مواجهة المسئوليات الكبرى والجسيمة ثبت بكل أسف أنه لم يكن أهلا لتحمّلها.

كان حليف الصادق المهدي القريب، الترابي، هو رجل اللحظة التاريخية. وعلى عكس الصادق المهدي لم يكن الترابي سياسيا مترددا حائرا وإنما كان سياسيا حازما حاسما يعرف ما يريد ويتوسّل له كل وسيلة لأن الغاية عنده تبرّر الوسيلة.[58] ولأن الترابي حاذق في لعبة إبداء الظاهر الذي يخالف الباطن فإنه نجح في كسب ثقة الصادق إلى أن حانت لحظة سلبه سلطته. بيد أن الخسارة الكبرى لم تكن خسارة الصادق للسلطة وإنما خسارة السودانيين لديمقراطيتهم التي عجز الصادق عن السهر عليها والذود عنها.

2.5

دعنا نقارن تلك الصبيحة الفاجعة بصبيحة أخرى فاجعة هي صبيحة الأحد 25 مايو 1969. عندما أعلن العقيد جعفر النميري في تلك الصبيحة استلام انقلابه اليساري للسلطة، كان ذلك على مستوى معين هو ردّ قوى اليسار على تآمر اليمين والوسط عليهم وخاصة بعد حلّ الحزب الشيوعي وطرد نوابه من الجمعية التأسيسية والذين كانوا في واقع الأمر الوجه البرلماني لمجموع قوى اليسار. وهكذا فإن اليسار برّر انقلابه بأن النظام الديمقراطي قد

تحـوّل إلى ''ديكتاتوريـة مدنيـة'' وبـأن الدفـاع عـن وجـوده ومسـتقبله اسـتلزم القيـام بالانقـلاب. وبالمقارنـة، فـإن الإخـوان مـا كان مـن الممكـن أن يقدّمـوا تبريـرا مثـل هـذا عندمـا أعلـن العميـد عمـر البشـير استلامه للسـلطة. كان الإخـوان يمثلـون القـوة البرلمانيـة الثالثـة، وكانـوا قـد شـاركوا في الحكومـة، وكان رئيـس الـوزراء يلهـث خلفهـم للمشـاركة في وزارتـه الأخـيرة، وكانـوا أثـرى حـزب وأصحـاب أقـوى آلـة إعلاميـة، وكانـوا قـد شـلّوا الحيـاة السياسـية بنجاحهـم في جعـل أحـكام الشريعـة القضيـة المحوريـة ممـا أجـبر قـوى الانتفاضـة والحركـة الشـعبية عـلى التراجـع عـن موقـف المطالبـة بإلغائهـا إلى موقـف المطالبـة بتجميدهـا إلى حـين انعقـاد المؤتمـر الدسـتوري. وهكـذا يمكننـا القـول إنـه وفي تلـك اللحظـة التاريخيـة إن كانـت الحركـة الشـعبية وقوّاتهـا تشـكّل القـوة الأساسـية في الجنـوب، فـإن حركـة الإخـوان الممسـكة بأُنْشُـوطة الشريعـة وذات السـطوة الماليـة المحسوسـة كانـت عمليـا أكثـر القـوى السياسـية تأثـيرا في الشـمال.

كانـت هـذه هـي اللحظـة التـي قـرر فيهـا الإخـوان الانقـلاب عـلى نظـام التعدديـة البرلمانيـة، الـذي كانـوا جـزءا منـه، بهـدف أن يصبحـوا القـوة الوحيـدة التـي تفـرض إرادتهـا في الشـمال وبغـرض أن يحسـموا حسـما نهائيـا مشـكلة الحـرب الأهليـة في الجنـوب والتـي اعتبروهـا قضيـة ''مواجهـة تاريخيـة'' بـين الشـمال ''المسـلم العـربي'' والجنـوب ''الوثنـي المسـيحي الزنجـي''. كانـت هاتـان همـا القضيتـان اللتـان طرحهـما الإخـوان لإقنـاع جماهـير السـودانيين بمنطـق انقلابهـم: ضـمان مسـتقبل الشريعـة التـي أضحـت في خطـر والتلويـح بضـمان هزيمـة ''التمـرد'' مـن أجـل ترسـيخ وحـدة السـودان وتعزيـز مسـتقبل الإسـلام ونـشره في باقـي أفريقيـا. وهكـذا رأوا انقلابهـم كخطـوة أولى لإقامـة وترسـيخ ''مـشروع حضـاري'' جديـد.[59]

6

1.6

كان انقلاب الإخوان تتويجا لعمل صبور طويل النفَس بدأ التحضير له منذ بداية دخولهم في مصالحتهم مع نظام النميري في 1977. وتم ذلك التحضير على عدة مستويات: مستوى اختراق المؤسسة العسكرية والأمنية واكتساب مواطىء قدم في داخلها، ومستوى بناء مؤسسات اقتصادية ومالية تستند عليها الحركة وتنشر نفوذها وتُمدّد قاعدتها الاجتماعية عبرها، ومستوى نشر الخطاب الإسلامي وسط مختلف القطاعات وخاصة قطاع الطلاب الذي ظلّ تاريخيا من أقوى معاقل الحركة. كان الترابي هو مهندس كل ذلك والممسك بكل الخيوط. وبدأ العمل على التحضير اعتمادا على "جهاز خاص" كان بمثابة تنظيم داخلي سرّي وذي سلطة تعلو على سلطة التنظيم العام.[60]

ولقد أدّى نجاح الانقلاب لنشوء سمة جديدة في الحال أصبحت لاصقة وملازمة لحركة الإخوان وشرطا من شروط تأمين واستمرار بقائهم في السلطة، ونعني بها سمة "الاستحواذ الأمني" الذي حوّل الأعضاء العاديين في الحركة لمخبرين يوفّرون المعلومات لجهاز أمن النظام — الجهاز الجديد الذي كشف طرفا من وجه "الجهاز الخاص".[61]

إن أي انقلاب ضد نظام ديمقراطي يعني مصادرة الحقوق الدستورية الأساسية، وهذا بالضبط هو ما فعله انقلاب الإخوان. وهذه المصادرة للحقّ الدستوري تجعل النظام الانقلابي نفسه نظاما غير دستوري وغير شرعي، إلا أن الشرعية الدستورية مسألة لا تشغل بال مدرسة الإخوان لأن الديمقراطية لا تجد سندا في مرجعيتهم الفكرية – الدينية. وغياب هذا السند يرتبط برفض مرجعيتهم للعَلمانية، إذ أن الشرط الأولي لقيام الديمقراطية هو فصل الدولة عن الدين.

وعدم اعتراف النظام بالشرعية الدستورية لا يعني بالطبع أنه

رأى نفسه فاقدا للشرعية. ومثلما درجت انقلابات اليسار على ادّعاء "شرعية ثورية" فإن نظام الإخوان تلبّس بما يمكن وصفه بـ"شرعية إلهية"، أي شرعية مستمدّة من الالتزام بتطبيق "شرع الله". وهكذا طرح النظام برنامجه بوصفه "النموذج الإسلامي" الذي يريده الإله للبشرية، وهو برنامج يبرّر الترابي عنفه بقوله إن: "منهج التحول الإسلامي الجهادي مشروع في وجه القديم الذي يحرس باطله بطاغوت لا يسمع دعوة الهُدَى الجديد ..."[62] وبعد عامين من الانقلاب خرجت الوثيقة التي مثّلت التجلّي الأعلى لهذا "النموذج الإسلامي" وهي القانون الجنائي لسنة 1991 الذي يشمَل ضمن ما يشمَل عقوبات الحدود القاسية المعروفة من رجم وبتر للأطراف وصلب وجلد وقِصاص.[63] وكان من أهم ما أضافه الإخوان للقوانين الشرعية الموروثة من نظام النميري المادة 126 التي تحظر حق المسلم في الخروج من الإسلام وتعتبره فعلا إجراميا عقوبته الإعدام. وبعد ثلاثة أعوام من الانقلاب أعلن الترابي مفتخرا أن السودان: " ... نصب مثالا ونموذجا لدولة إسلامية في بلد كان منسوبا للتخلف والضعف. وربما يوحي ذلك لمن هم أقوى من السودان بأن يسيروا على طريق السودان لأنهم أولى بقوتهم السياسية والاقتصادية أن يقلدوا نموذج السودان ..." ويضيف قائلا إن "قوة" النموذج السوداني و"إشعاعه" سيحرّر المسلمين من اعتقادهم اليائس أن قيام دولة الإسلام غير ممكن في السياق الدولي المعاصر.[64]

2.6

رغم أن القوى السياسية المعارضة توقّعت بالطبع عند إعلان بيان الانقلاب حلّ الجمعية التأسيسية والأحزاب والنقابات واعتقال المعارضين، إلا أن النظام العسكري الإسلامي فاجأ السودانيين بصدمة كبرى كان قد أعدّ لها إعدادا ذا كفاءة عالية ودشّنت عنفا غير مسبوق في معاملة المعارضين السياسيين السلميين أو المتهمين

بالاختلاف مع الإخوان وهي مؤسسة ما عُرف ”ببيوت الأشباح“، تلك الشبكة من مراكز الاعتقال التي مارست فيها قوى الأمن التعذيب المكثّف خارج نطاق النظام القضائي.[65] وبالطبع فإن تعذيب الخصوم السياسيين والفكريين من الممارسات المألوفة التي تمارسها كل الأنظمة الاستبدادية في العالم، إلا أن هذه الممارسة في حالة الأنظمة الإسلامية تكتسب بعدا دينيا بل وأخلاقيا لأنها تجد تبريرها وسندها في الرؤية الدينية نفسها إذ أن القرآن وشواهد سيرة محمد تبيح قتل ”العدو“ وتعذيبه. لم يكن التعذيب رسالة واضحة وصارمة بعثها النظام لمعارضيه الناشطين فحسب بل كان علاوة على ذلك رسالة لكل مواطن سوداني، لأن كل المواطنين أصبحوا عمليا يعيشون في السجن الكبير للنظام وفي متناول قبضته. مارست أجهزة الإخوان تعذيبها وقهرها اليومي بحصانة داخلية كاملة وبتجاهل تام لأصوات الاحتجاج الآتية من الخارج — وما حاجة أن يسمع من امتلأ بتلك القناعة المتعالية أن الإسلام ”يقود الحياة“ إلى ما يلقيه عليه عالَم غارق في ”جاهليته“ وعاجز عن الاهتداء لـ”نموذج السودان“.[66] فكل هذا ”التطهير“ لمن لا يوالون النظام، وكل هذه المطاردة والاعتقالات للخصوم، وكل هذا التنكيل والتعذيب والقتل، ليس غرضه السلطة أو ”الدنيا“، وإنما كلُّه قتالٌ وجهادٌ لتصبح ”كلمة الله هي العليا“.

7

1.7

وأصبح الجنوب هو ساحة القتال الكبرى. تغيّرت طبيعة الحرب إلى حرب جهاد رأى فيها الإخوان أنفسهم حاملين للواء الإسلام ورأوا أعداءهم حاملين للواءِ كفرٍ يريد أن يطفىء نور الله. ودفع الإخوان ولأول مرة في تاريخ الحرب الأهلية بالأفواج المفوّجة من المواطنين المدنيين، وخاصة الشباب، في أتون المعركة. كانت

قوات ما عُرف بالدفاع الشعبي ميليشيات موازية للجيش ضمّت الإسلاميين المشبّعين بروح الاستشهاد والخيال الطافح بصور النعم المدّخرة للشهداء في الجنة، كما ضمت الشباب الذين أُجبروا إجبارا على الذهاب لمعسكرات التدريب ثم لساحات القتال. ووسط حمّى الحرب وهوس الجهاد الطاحن والدم السائل والموت في الجنوب كان الإخوان في الشمال يعقدون حفلات "عرس الشهيد" التي يزفّون فيها "شهداءهم" لعرائس الحور.

إلا أن الإخوان الذين كانوا قد خبروا دهاليز السلطة منذ فترة مصالحتهم مع نظام النميري قاموا أيضا بالدور الذي تقتضيه الدبلوماسية باعتبار أن كل خطوة دبلوماسية تكسبهم حضورا في الساحة الإقليمية والعالمية واعترافا فعليا بشرعيتهم. وبدأت المفاوضات بين النظام والجنوبيين بوساطات عديدة وفي بلاد مختلفة شمِلت إثيوبيا وكينيا ونيجيريا ويوغندا وألمانيا. وفي كل هذه المحادثات كانت الشريعة دائما هي العقبة الكأداء. وحدث أكبر اختراق في لقاء وفد النظام بوفد فصيل الناصر المنقسم عن الحركة الشعبية الأم في فرانكفورت في يناير 1992 عندما قبل وفد النظام عمليا بمبدأ تقرير المصير لأهل الجنوب، إذ اتفق الوفدان على فترة انتقالية يتمتع الجنوب خلالها "بنظام دستوري وسياسي خاص في إطار السودان الموحد"، ثم يمارس شعب الجنوب بعد انقضاء هذه الفترة "حقه ليختار بحرية النظام السياسي والدستوري الذي يناسب تطلعاته الوطنية دون استبعاد أي خيار."[67] ورغم محاولة النظام لاحقا التنصّل من هذا التنازل،[68] إلا أنه لم يجد بدّا من الاعتراف بمبدأ تقرير المصير، وهكذا وفي يوليو 2002 أعلن بروتوكول مشاكوس الذي وقّعه النظام والحركة الشعبية على أن "شعب جنوب السودان له الحق في تقرير المصير وذلك، ضمن أمور أخرى، عن طريق استفتاء لتحديد وضعهم مستقبلا". ومهّد هذا الاعتراف الصريح بحق تقرير المصير التوقيع في يناير 2005

على اتفاقية السلام الشامل التي فتحت الباب لاستقلال الجنوب.

وعندما عاد جون قرنق للخرطوم ليصبح نائبا لرئيس النظام استقبله مئات الآلاف من المواطنين الشماليين والجنوبيين الذين رأوا فيه رمزا جديدا للسلام والاستقرار. كان قرنق في تلك اللحظة أقرب ما يكون للزعيم القومي الذي ظل السودانيون يحلمون به منذ الاستقلال ولم يجدوه. خاطب الجموع التي استقبلته قائلا: ”أنا جئت من أجل وضع جديد يكون فيه السودان نموذجا للتاريخ الحديث في المنطقة وأفريقيا والعالم.“[69] إلا أن حلمه هذا لم يتحقّق — فقرنق الذي عاد للخرطوم بعد 22 عاما فقد حياته بعد 22 يوما. وبموته ربما ماتت آخر فرصة لبقاء السودان موحّدا. ونقول ”ربما“ لأننا لا نعلم ماذا كان سيكون خياره وخيار الحركة الشعبية عند ساعة الاستفتاء لو كان على قيد الحياة.[70] إلا أن ما كان واضحا أن حلم قرنق بوضع جديد ”يكون فيه السودان نموذجا للتاريخ الحديث في المنطقة وأفريقيا والعالم“ ما كان سيتحقّق طالما استمرت الحركة الشعبية شريكة للإخوان في حكم السودان. لقد ارتكبت الحركة الشعبية خطأ سياسيا وأخلاقيا فادحا بعدم تمييزها بين ضرورة إيقاف نزيف الحرب وتحقيق السلام وبين المشاركة السياسية في السلطة لنظام غير شرعي ظل منذ يومه الأول يمارس أبشع الانتهاكات ضد السودانيين في كل بقاع السودان وخاصة في الجنوب. وبدلا من أن تظلّ الحركة الشعبية بعيدة عن هذه المشاركة التزاما بواجبها الأخلاقي وتمسّكا بحقّها القانوني لإدانة النظام ومحاكمته فإنها أعطته لباس شرعية جديد يستر به عُريه. والمؤسف أن موقف الحركة الشعبية هذا أدّى بها لعدم الارتفاع للمستوى السياسي والأخلاقي المطلوب عندما أغمضت عينيها عن جرائم النظام في دارفور.

2.7

رغم أن نزاع دارفور بدأ قبل انقلاب الإسلاميين إلا أنه اتسع وتعمّق بعد وصولهم للسلطة، وأصبح الإقليم بعد اتفاقية السلام

(وبعد استقلال الجنوب) هو الجنوب الجديد. ولقد لعبت مجموع عناصر التهميش التاريخي لدارفور،[71] وانهيار بنيات الإدارة الأهلية التقليدية،[72] والتردي البيئي الناتج عن التصحّر والصراعات القبلية الناتجة بدورها عن هذا التردي،[73] وانسياب الأسلحة من دول الجوار كلها دورها التاريخي في إشعال وتفاقم النزاع في الإقليم بين القوى المحلية من ناحية وبين الإقليم والمركز من ناحية أخرى. وعندما قام الإخوان بانقلابهم كانت الحرب في دارفور قد تعدّت مرحلتها الأولى (1983 – 1987) التي فجّرتها ظروف التصحر والجفاف ودخلت مرحلتها الثانية (بدءا من 1987) التي تميّزت باستقطابها العرقي الحاد إذ دخلت المجموعات العربية في تحالف ضد المجموعات غير العربية التي أطلقوا عليها اسم "الزُّرْقة". وألقى المركز بثقله خلف التجمع العربي، وكان هذا إيذانا بميلاد قوات "الجنجويد" التي تطّورت فيما بعد ليصبح اسمها قوات الدعم السريع ولتصبح ركيزة من ركائز النظام.[74] عكست هذه المساندةُ الانحيازَ الآخر للنظام، فإن كان انحيازه الأول للإسلام فإن انحيازه الثاني هو انحياز للعروبة بمعناها العرقي (علاوة بالطبع على معناها الثقافي الذي يشمَل بجانب اللغة تشرّبا لنظام معين من القيم واتحادا مع الذاكرة الثقافية العربية).[75] وفي مقابل هذا الانحياز العرقي للمركز نشأت حركات المقاومة الدارفورية المسلّحة والتي استندت أيضا على قواعدها القبلية وضمّت قياداتها الكثير من الإسلاميين الذين أحبطهم التوجّه العرقي لحركة الإخوان.[76]

والتهميش شمِل منطقة أخرى انفجر فيها الصراع المسلّح وهي منطقة جبال النوبة في جنوب كردفان. ولقد ارتبط هذا التهميش في المنطقة تاريخيا بالسياسات الاقتصادية للمركز التي تعود للفترة الاستعمارية وبنشاط فئة "الجلّابة" بعد الاستقلال التي تميّز دورها في ربط المناطق المهمّشة بالمركز (وبالسوق العالمي عبر المركز) بطابعه الاستغلالي الذي لم ينصبّ في مصلحة التنمية. إلا أن التردي

البيئـي، مثـل دارفـور، لعـب دوره أيضـا في اسـتفحال الوضـع.[77] وكان أهـم تطـوّر في فـترة الثمانينيـات هـو اسـتجابة قطاعـات مـن شـباب النوبـة لدعـوة الحركـة الشـعبية لاتحـاد مسـحوقي الهامـش وانضمامهـم لصفوفهـا.[78] وعندمـا انتـزع الإخـوان السـلطة أغرقـوا المنطقـة في المزيـد مـن سـفك الدمـاء لأنهـم نظـروا لمشـاكلها بمنظـار المواجهـة التاريخيـة بـين الإسـلام والعروبـة والثقافـة المحليـة الوثنيـة[79] وأرادوا تكريـس اسـتغلالها الاقتصـادي لصالـح الشريحـة الرأسـمالية الإسـلامية الصاعـدة.

وفي شرق السـودان نجـد نفـس حالـة التهميـش التـي أدّت ومنـذ مـا قبـل الاسـتقلال وفي ظـل الحكومـات الوطنيـة المتعاقبة لسـيادة مسـتويات مزريـة مـن التخلـف. ولقـد لعبـت الحركـة الشـعبية دورا حاسـما في تجذيـر وتثويـر وعـي قطـاع مـن سـكان الـشرق ومنطقـة جنـوب النيـل الأزرق ودَفْعِهـم لسـاحة المواجهـة العسـكرية مـع نظـام الإخـوان. إلا أن هـذه المواجهـة لم تكـن ذات نتائـج حاسـمة إذ انتهـت بدخـول مـن حملـوا السـلاح في منطقـة البجـا في مصالحـة مـع النظـام وبـتردي منطقـة جنـوب النيـل الأزرق في حالـة جمـود متوتّـر.[80]

أن مـا حـدث في حالـة الحـرب الأهليـة وباقـي الصراعـات التـي ورثهـا النظـام أنـه عمّقهـا بتكثيـف عنفـه ضـد كل الأطـراف ممـا جعـل اسـم السـودان منـذ يـوم انقـلاب الإخـوان يرتبـط بأسـوأ انتهـاكات حقـوق الإنسـان، وجعـل السـودانيين يلجـأون لـكل دول العـالم بـما في ذلـك دولـة الفصـل العنـصري إسرائيـل بـكل سـجلها الحافـل بالانتهـاك الاسـتعماري.

3.7

وفي ظـل المـشروع الإسـلامي كانـت خسـارة المـرأة خسـارة كـبرى لأن تمييـز الشريعـة القائـم ضدهـا أصـلا كـما تجسّـده قوانـين الأحـوال الشـخصية اتّسـع ليشـمَل أشـكال تمييـز أخـرى بُعثـت بانبعـاث الشريعـة كنظـام كلي يجـب أن تخضـع لـه كل مظاهـر حيـاة السـودانيين. ورغـم اقتنـاع الإخـوان بـأن "الأصـل قـرار المـرأة في بيتهـا"،[81] إلا أن واقـع حيـاة السـودانيين تجـاوز هـذا "الأصـل" ولم يعـد للإخـوان مـن

محيص إلا القبول بهذا الواقع (على الأقل مرحليا) وتبرير ذلك بفقه الضرورة.[82] وهكذا صبّ الإخوان جهدهم على إخضاع المرأة في الفضاء العام لشروطهم، وكان أبرز هذه الشروط هو شرط التحكّم في المظهر الجسدي للمرأة، وهو شرط ضمّنه المشرّع الإسلامي في المادة 152 من القانون الجنائي لسنة 1991 المتعلقة بالأفعال الفاضحة والمخلة بالآداب. وحسب الفقرة الأولى من هذه المادة فإن "من يأتي في مكان عام فعلا أو سلوكا فاضحا أو مخلا بالآداب العامة أو يتزيا بزي فاضح أو مخل بالآداب العامة يسبب مضايقة للشعور العام يعاقب بالجلد بما لا يجاوز أربعين جلدة أو بالغرامة أو بالعقوبتين معا." وفي تعريف "الفعل المخلّ بالآداب" تقول الفقرة الثانية للمادة: "يُعدّ الفعل مخلا بالآداب العامة إذا كان كذلك في معيار الدين الذي يعتنقه الفاعل أو عُرْف البلد الذي يقع فيه الفعل." وما تقوله المادة عن "الزِّيّ الفاضح المخلّ بالآداب العامة" والذي "يسبب مضايقة للشعور العام" أصبح أداة النظام في القهر المباشر للمرأة بفرض الحجاب عليها وبانتهاك جسدها بعقوبة الجلد إن لم تلتزم بالحجاب أو لبست ما يعتبره أي شرطي "زِيّا فاضحا".

وفي ظلّ انبعاث الشريعة اكتسبت دُونية المرأة (الشهادة المنقوصة، الميراث المنقوص، التعدّد، إلخ) سندا قانونيا ومؤسسيا كرّسه وعمّقه الخطاب الديني المهيمن على مستوى التعليم والإعلام فتحوّل لوعي زائف عند بعض النساء جعلهن يدافعن عن التمييز ضدهن. وفي ظل هذا الانبعاث تطبّع خطاب العنف ضد المرأة وخاصة وأن الشريعة تبيحه في حالة المرأة التي تصفها بالناشز،[83] ولم ينفصل انتشار هذا التطبيع عن العنف الكثيف للدولة ضد مواطنيها وعَكَسَ ذلك التوازي والتداخل المألوف بين الفضاء الخاص والفضاء العام.

4.7

عندمـا قـام الإخـوان بانقلابهـم كانـوا يتمتعـون بأعـلى قـدرة حركيـة بفضـل العصـب المـالي الـذي ظلـوا يعملـون عـلى تنميته منـذ السـبعينيات عندمـا بـدأوا نشـاط البنـوك الإسـلامية. كانـت هـذه البنـوك بدايـة شراء النافذيـن بـدءا مـن جعفـر النمـيري وبدايـة تخطيطهـم ليصبحـوا قـوة ماليـة واقتصاديـة مؤثِّـرة بـل ومهيمنـة.[84] وصعـود البنـوك الإسـلامية هـذا تـمّ في الإطـار الإقليمـي لصعـود الرأسـمالية الخليجيـة في أعقـاب الطفـرة النفطيـة في السـبعينيات وبدايـة الثمانينيـات وتحالـف حركـة الإخـوان العالميـة مـع هـذه الرأسـمالية. وأمسـت الشريحـة الرأسـمالية التي شرع إخـوان السـودان في بنائهـا جـزءا مـن هـذه الشـبكة الإقليميـة.[85]

ورغـم أن حركـة الإخـوان في السـودان كانـت ذات نزعـة اسـتقلالية في علاقتهـا بالحركـة المصريـة الأم إلا أنهـا شـابهت الحركـة الأم في أن مواجهتهـا الإيديلوجيـة مـع اليسـار، وخاصـة اليسـار الشـيوعي، جعلتهـا تقـف دائـما في خنـدق الدفـاع عـن الملكيـة الخاصـة ممـا طبـع رؤيتهـا الاقتصاديـة بتوجّـه رأسـمالي مبكّـر.[86] وهكـذا وبعـد انقلابهـم وإمسـاكهم بمفاصـل الدولـة فـإن اقتصـاد السـودان ظـل يخضـع لأقسـى سياسـات التحريـر الاقتصـادي والتصفيـة والخصخصـة لمؤسسـات القطـاع العـام. ولم تكـن معركـة الإخـوان ككيـان رأسـمالي جديـد يريـد فـرض هيمنتـه بـين عشـية وضحاهـا ضـد المواطـن العـادي فحسـب وإنـما أيضـا ضـد الرأسـمالية التقليديـة التـي رأوا ألا سـبيل لتمكّنهـم بـدون إضعافهـا وتهميشـها إن لم يكـن القضـاء عليهـا.[87]

كان الإخـوان عشـية انقلابهـم قـد فرغـوا مـن تحقيـق هدفـين كبيريـن: نـشر هيمنـة خطابهـم الدينـي وترهيبـه الفكـري، وخلـق كيـان اقتصـادي متـين مسـتند عـلى بنيـة ماليـة ذات تشـابكات تتجـاوز السـودان لأقطـار عديـدة، وهـو كيـان مهّـد الطريـق لتمكينهـم الاقتصـادي ولعـب أيضـا دورا ترغيبيـا إذ اسـتطاعوا عـبره كسـب فئـات اجتماعيـة معينـة وشراء ولاء البعـض (ولا شـك أن سياسـتهم اسـتلهمت مبـدأ ”تأليـف القلـوب“

القـرآني). وبعـد نجـاح انقلابهـم حقّـق الإخـوان هدفهـم الثالـث الكبـير وهـو احتـكار السـلطة وإقصـاء أي قـوة أخـرى عنهـا.[88]

8

1.8

كان الـترابي هـو الرجـل الـذي يقـف في قلـب المـشروع. إلا أن معدِنـه لم يكـن معـدِن القائـد الثـوري وإنـما معـدِن السـياسي الميكافيـلي كـما أشرنـا أعـلاه. وهكـذا فـإن حركتـه لم تصـل للسـلطة عـبر ثـورة تصدّرهـا هـو (كـما شـارك آخريـن شرفَ تصـدّرِ ثـورة أكتوبـر) وإنـما عـبر مؤامـرة انقلابيـة،[89] وهـي مؤامـرة صـاغ لنفسـه بداخلهـا دائـرة مؤامـرة أخـرى حَسَـب أنهـا تحمـي ظهـره وظهـر حركتـه فتظاهـر بالذهـاب للسـجن. وهكـذا بـدأ عهـد سـيطرته بتأكيـد صفـة مـن أهـم صفاتـه كسـياسي وهـي أنـه رائـد مـا بـرح يكـذِب أهلـه.

لا شـك أن الـترابي رأى نفسـه الأجـدر بالانتقـال للقـصر واسـتلام دفّـة القيـادة بعـد تثبيـت النظـام لأقدامـه باعتبـاره قائـد ”ابتـلاءات“ الحركـة الإسـلامية ومرشـدها وأباهـا الروحـي الـذي قـاد سـفينتها عـبر أنـواء السياسـة السـودانية وعواصفهـا ليوصلهـا إلى بـرّ السـلطة. وبـدأ مسـيرته مطمئنـا بإنشـاء المؤتمـر الشـعبي العـربي الإسـلامي الـذي ضـمّ مؤتمـره الأول في أبريـل 1991، حسـب التقاريـر، نحـو 500 مشـارك مـن 45 دولـة واصبـح الـترابي أمينـه العـام. رأى الـترابي في هـذا التنظيـم بديـلا ”شـعبيا“ لمنظمـة المؤتمـر الإسـلامي والجامعـة العربيـة وتدشـينا لـدور السـودان كقائـد لمسـيرة التحـول الإسـلامي، كـما مـرّ بنـا أعـلاه في كلامـه عـما وصفـه بـ ”منهـج التحـول الإسـلامي الجهـادي“.[90] وتحـرّك بعدهـا لموقـع يضعـه داخـل بنيـة السـلطة والتأثـير عليهـا فأصبـح أمينـا عامـا لحـزب النظـام — المؤتمـر الوطنـي.[91] إلا أن طموحـه مـا لبـث أن أُجهـض عندمـا حانـت لحظـة تسـنّمه لمنصـب نائـب الرئيـس إذ ذهـب

المنصب لكبير تلاميذه، علي عثمان محمد طه، الذي أثبت تشرّبه بمبادىء شيخه وإخلاصه لها بالانقلاب عليه واقتطاف الثمرة.

كان الترابي قد اتّهم البعض مرة بأنهم "لا يقرأون التاريخ ولا يعرفون سننه".[92] واتضح عندما انهارت خطته لاستلام السلطة لقمة سائغة وغنيمة باردة من قائد الانقلاب أنه لم ينج من سذاجة وغفلة من لم يقرأ التاريخ ويعرف سننه، وفي حالته كانت السذاجة أنكى والغفلة أدهى لأنه عجز عن "قراءة" أقرب الناس إليه ومن اصطنع لنفسه.[93]

2.8

بيد أن الترابي حاول أن يفعل شيئا آخر بالتاريخ. قال بعد انقسام الإخوان مخاطبا المؤتمر الأول للمؤتمر الوطني الشعبي: "الحمد لله لئن سقط من أبناء الحركة الإسلامية كثير ممن ورطوا في أوحال الحياة العامة أو خاضوا هوامشها وأخذتهم شهوة السلطة ورهبة الوظائف والدواوين العليا ورغبة مخصصاتها من المتاع والجاه والاستكبار وفتنة الولاية على المال العام مغتنما أو مستباحا ... لئن خسرنا أولئك فقد ربحنا كثيرا إذ برز لنا عبر الفتنة الصادقون الأكثر، أولو العزم من لم يغرهم أو يرهبهم بلاء الدنيا العاجل، وخلص فينا المؤمنون بأحكام الشريعة السلطانية وأخلاقها السياسية ..."[94] وما يفعله الترابي هنا أنه يحاول إعادة كتابة التاريخ بحيث يصبح من اختلفوا معه خاسرين سقطوا في حمأة الفساد واستهلكتهم شهوة السلطة وجشعها، ويصبح هو ومن اتفقوا معه رابحين لم تفتنهم مغريات الدنيا وبلاؤها. وعندما يقول الترابي ذلك فإنه يسكت عن دوره في تمكين هذا الفساد بتخطيطه في المقام الأول لانقلابه الذي أزاح عشرات الآلاف من وظائفهم ودواوينهم الحكومية ومواقع ولايتهم على المال العام ليستبدلهم بأعضاء حركته ومن يوالونهم. ويسكت أيضا عن جانب آخر خطير وَسَمَ نظام الإخوان منذ بدايته وهو التعذيب المنظّم والبشع الذي مارسوه ضد معارضيهم السياسيين

والفكريين. إن الترابي يتحدّث هنا حديث من سلخ نفسه عن الواقع الذي وضع أساس تشييده وكأنه لا يتحمل أي طرف من المسئولية القانونية والأخلاقية عن الانتهاكات التي تمّت وهو في أوْج قوته وهيمنته.

9

1.9

وعلى مدى العقود الثلاثة الماضية التي انفرد فيها الإخوان بالسيطرة على السودان فشِل حلم الترابي وحلم الإخوان ومشروعهم الإسلامي على كل المستويات.

فعلى المستوى العسكري والسياسي فشِل المشروع الإسلامي في هدفه الاستراتيجي الكبير وأهم ما قصد إنجازه وهو كسر مقاومة الجنوبيين وكسب حربه الجهادية ضدهم. واستطاع الجنوبيون ولأول مرة في تاريخ صراعهم الطويل ضد الشمال أن يصوّتوا بحرية ليقرّروا مصيرهم فأجمعوا على الانفصال عن بِنْية استعبادهم وقهرهم وكسبوا استقلالهم.

2.9

وفشِل المشروع الإسلامي على المستوى الاقتصادي. ففلسفة الإخوان الاقتصادية المدافعة عن اقتصاد السوق وانحيازهم للملكية الخاصة التي لا تحدّ جشعها حدود وتسخيرهم لجهاز الدولة تسخيرا كاملا في خدمة مصالحهم أدّي لنشوء أكبر فجوة بين الأثرياء والفقراء وانتشار أكبر معدّلات للفساد في تاريخ السودان المعاصر.[95] ولأنه لا توجد حلول "إسلامية" لمشاكل الاقتصاد فقد لجأ الإخوان للوصفة الموحّدة للبنك الدولي ونفّذوا سياساتها بحماس بالغ، إلا أن حظّ تلك السياسات لم يختلف عن حظّها في باقي العالم إذ باءت بالفشل وعمّقت الأزمة.[96]

3.9

وفشِل المشروع الإسلامي على المستوى الاجتماعي لأنه أراد ببعث الشريعة قهر المرأة وتطبيع دُونيتها. إلا أنه واجه مقاومة صامدة ومستمرة من الحركة النسوية ومنظماتها، خاصة مبادرة "لا لقهر النساء" المطالبة، ضمن مطالب أخرى، بإلغاء المادة 152 من القانون الجنائي. وكانت من أكبر هزائم النظام في صراعه مع المرأة مواجهته الخاسرة مع الصحفية الشجاعة لبنى حسين التي أُعتبر بنطالها زِيّا فاضحا يستحق عقوبة الجلد. إلا أن رفضها للعقوبة ورفضها دفع أي غرامة وانفجار التأييد المحلي والعالمي لقضيتها دفع السلطات للتراجع وقفل ملف القضية على عجل. كانت مقاومة لبنى حسين مقاومة سلمية لامرأة تعي قضيتها وترفض قهرها، بل وعلى استعداد لدعوة الآخرين ليشهدوا جلدها لأنها كانت على استعداد لتحويل مشهد إهانتها وإذلالها العلني لفعلٍ مقاومٍ. وبإزاء مقاومة امرأة مثل هذه لا تنكسر فإن قهر الشريعة هو الذي ينكسر — وقد انكسر.

4.9

وفشِل المشروع الإسلامي على المستوى الثقافي. فعلى هذا المستوى ظلّ الإسلاميون دائما رافضين لتنّوع السودان الثقافي. وعندما انتزعوا السلطة حكموا على هذا الواقع فعليا بأنه واقع "جاهلي" لابد من إعادة صياغة إنسانه وثقافاته وفق قالب "مشروعهم الحضاري"، إذ أن حركتهم كما قال الترابي قد "أحاطت ... علما وتجربةً بأحوال المجتمع وحاجات الإصلاح فيه وتجاوزت ذاتيتها نحو رساليتها، واتضحت في تصوراتها الفقهية معالم النموذج المثالي المنشود ..."[97] وما يصفه الترابي بـ "رسالية" الحركة هو تعبير آخر عن الوصاية الشاملة الغليظة التي فرضتها على السودانيين منذ صبيحة انقلابها. وهكذا وبعد إمساكها بزمام الأمور قررت، امتثالا لـ "مشروعها"، فتح باب السماء للسودانيين بإعادة صياغة وعيهم لتسكن الشريعة وعي ووجدان كل مواطن وتجسّد حياتهم "النموذج المثالي المنشود".

5.9

وعلى مستوى آخر وهو المستوى الفكري فإن المشروع الإسلامي ظل إلى حدّ كبير يراوح مكانه. ظلّ إنتاج الحركة ضعيفا ومحدودا وظل الترابي هو منظّرها الأساسي ووجهها الفكري مثلما هو وجهها السياسي. وهكذا وعندما يتحدّث الترابي عن فكر حركة الإخوان في السودان وتطوّره وعما يصفه بـ "النضج الفكري" للحركة فإنه يتحدّث في نهاية الأمر عن تطوره وبلوغه هو مرحلة استقلاله الفكري. وعندما يتحدّث عن سمات فكر الحركة من "واقعية" و"اجتهادية منهجية" و"تجديدية" وإيثار "للتفكّر" على "التفيقه" وانفتاح وتفاعل مع العصر "وبخاصة مع الثقافة والتجربة الأوربية"[98] فإنه في واقع الأمر يتحدّث عن تجربته واتجاهاته الفكرية. وفي كل هذا تقولبت الحركة بقالبه وانطبعت بنزعته للابتعاد عن التفصيل والاكتفاء بالتعميم والإجمال، وهذا بالطبع ما يناسب منطق رجل السياسة الذي يدرك أن الخوض في التفاصيل سيقود حتما للخلاف الذي سيؤدي لانقسام كيان التنظيم وتفتته وإضعاف فاعليته.

كان الترابي بالطبع منتبها لأهمية الفكر لأنه بدأ حياته أكاديميا، إلا أنه ومنذ فترة مبكرة اختار طريق النشاط السياسي الذي استهلك حياته واستوعبها. وهكذا فإن ما أنتجه من أعمال في أمور الدين لا يعدو أن يكون انتقاء وتوفيقا وتلفيقا لآراء تخدم الغرض السياسي الحركي، وهو إنتاج ليس بالخطورة أو الجِدَّة الفكرية التي تجعله "زعيم التجديد الإسلامي في السودان" كما ادّعى البعض.[99]

ومما يحمد للترابي أنه لم ينكر واقع الفقر الفكري لحركته إذ قال: "فالحركة الإسلامية بأثر من بيئتها تنشط نحو الفعل والتجريب أكثر منها نحو التنظير والتحرير."[100] إلا أن ما لا يحمد له هو اتجاهه وبشكل مقصود ومخطط لنشر واقع الفقر الفكري هذا وتكريسه داخل حركته وخارجها. ففي داخل حركته قام بقمع تيار اهتمّ بالميراث الفقهي لأنه رأى فيه خطرا على هيمنة نزعته الفكرية وربما نذير

انكشاف ضعفه الفقهي، وبرّر كَبْتَه بقوله إن مثل هذا الهمّ الفقهي يصرف الحركة عن "سائر همومها ويحرفها عن معتاد نظامها."[101] وبعد الانقلاب كان من الطبيعي أن يمتدّ هذا القمع الفكري للخارج ويصبح منع الكتب والمطبوعات التي تخالف رؤية النظام واتجاهاته سياسة رسمية يشرف عليها جهاز رقابة متفرغ. ورغم ما أتاحه الاستئثار بالسلطة للحركة الإسلامية من إمكانيات وموارد علاوة على ما كانت تمتلك إلا أنها ظلّت على فقرها الفكري، وهو فقر حرص الإسلاميون على توطينه كواقع إفقار فكري شامل في حياة السودانيين عبر إجراءات حَجْرهم ومصادرتهم للحرية الفكرية.

6.9

وفشِل المشروع الإسلامي على مستوى آخر ذي صلة وثيقة بمستوى الفكر وهو مستوى التعبير الجمالي والإبداعي للفنون. وهو فشل متوقع لأن جذر المشكلة يرجع لفترة تأسيس الإسلام والهجوم القرآني على الشعر، وهي مشكلة تعمقّت بتكريس التراث الفقهي للكثير من مظاهر العداء للموسيقى والغناء وفنون التشكيل. ومما يُحمد للترابي أنه قرر أن ينحاز لضغوط واقع الحداثة في السودان ويتباعد عن الموقف الفقهي الموروث. وفي معرِض الحديث عن ذلك يقول: "ولذلك دخلنا بشرائح صغيرة تتعلم كيف تمثل، كيف ترسم، كيف تغني، كيف توظف أجهزة الموسيقى كلها. لا نقول الطار وحده لله وكل أجهزة الموسيقى الأخرى للشيطان."[102] إلا أن موقف الترابي بشأن الفنون لا يختلف عن موقف محمود محمد طه في أن الانفتاح عليها مشروط بالتعبير في إطار ما تحلّه الشريعة. وهذا هو ما يكشف العجز الأصيل للمشروع الإسلامي في علاقته بالفنون، إذ إن الشرط الأولي لإبداع الفنان هو حريته — حريته أن يهيم في كل وادٍ وهو يسعى لفتح بصرنا وسمعنا وبصيرتنا على ما عجزت العين عن رؤيته وما لم تسمعه الأذن وربما ما لم يخطر على الوعي. والشريعة كانت تاريخيا وتظلّ عقبة وحائلا في وجه هذه الحرية.

7.9

إلا أن الفشل الأكبر للنظام منذ صبيحة انقلابه إلى لحظة إزاحة العميد عمر البشير أنه ظل في حالة حرب دائمة ضد الغالبية الساحقة من السودانيين الذين ظلوا يقاومونه بمختلف الوسائل. وهكذا وطيلة حكم الإسلاميين استمرت حروبات نظامهم بجيشه (والميليشيات القبلية المتعاونة معه)، واستمرّ قمعة للمواطنين العُزّل بالقنابل المسيلة للدموع والرصاص الحيّ وهم يطالبون سلميا باستعادة ديمقراطيتهم السليبة أو وهم يحتّجون على سياسات إفقارهم وانتزاع حقوقهم. وفي ظل افتقاد النظام للشرعية وعزلته لجأ محتميا لسلاح القبلية. نفخ الإخوان في أوصال القبلية وأحيوا نَعَراتها في وطن زاخر بالتنوع العرقي والقبلي مطبِّقين سياسة "فَرِّق تَسُدْ" الموروثة من الاستعمار البريطاني والتي اقتفت الحكومات الوطنية أثرها بفعالية وخاصة في حربها ضد أهل الجنوب (وهي سياسة لا يزال الجنوب يعاني من ويلات تبعاتها بعد استقلاله).[103]

10

1.10

إن السؤال الكبير الذي يواجهنا الآن بعد نحو ثلاثين عاما من حكم الإسلاميين هو: ما هي إنجازات نظامهم إذا نظرنا للمسائل من زاوية أهداف مشروعهم؟

والإجابة الأولى التي لابد أن تخطر ببالنا هي تطبيق الشريعة إذ أن هذا في آخر الأمر هو ما يبرّر وجود الحركة في المقام الأول. ورغم أن الشريعة عادة ما تُطرح كنظام كلي يُشَرِّع لكل جوانب الحياة إلا أن المظهرين اللذين يتم التركيز عليهما عندما تُرفع كشعار هما تطبيق الحدود من ناحية وتطبيق أحكام النساء من ناحية أخرى. وفي فترة قوانين سبتمبر 1983 كان أوضح مظهر لتطبيق الحدود هو إيقاع عقوبة السرقة، وهي عقوبة جعلت الإخوان يقفون صفا واحدا

خلف نظام النميري ويبلغون أوْج نشوتهم وحماسهم وهم يشاهدون تطبيق "شرع الله" وتحقيق مرضاته مع كل طرف دامٍ يُبْتَر.

إلا أن الأمر اختلف بعد انقلابهم إذ استمرت عقوبات الجلد بينما أحاط الصمت الكثيف بعقوبات بتر الأطراف. وفي نبأ لجريدة **الأيام** يوم 12 أغسطس 2003 نقرأ "أكدت الهيئة القضائية استمرار تنفيذ الحدود باعتبارها أمر دين وأن السلطة التنفيدية لا علاقة لها بهذه الأحكام وان أمر تنفيذها يصدر من رئيس القضاة، ووجهت في الوقت ذاته سلطات السجون لتنفيذ الحدود. وقال ... رئيس القضاة ... إن الهيئة القضائية لم ولن تعطل الحدود وإن تنفيذها مستمر وإن لم نعلن عن ذلك."[104] ونرى في الحال أن النبأ يكشف عن توتر وصراع بين السلطة القضائية والسلطة التنفيذية حيث تصر الأولى على تطبيق الحدود حسب منطوق القانون بينما ترى الثانية تعطيل الأحكام الحدودية التي يصدرها القضاء. وما يدلّ عليه واقع الحال هذا أنه عكس تسوية الإخوان لمسألة عقوبات الحدود التي ينفر منها ويعترض عليها ذوو الحاسة السليمة من السودانيين (وظننا أنهم الأغلبية لأننا نحسن الظن بأخلاق المواطن العادي أينما كان) ويدينها العالم، فبقيت العقوبات في القانون الجنائي مع تعطيل تنفيذها والتلويح باستخدامها كلما اقتضت الدواعي السياسية ذلك.[105] وفي فبراير 2013 وبناء على إفادة منسوبة لـ "مصدر موثوق" كشفت مجموعة من منظمات حقوق الإنسان الغربية قيام أطباء في الخرطوم بتنفيذ حدّ القطع من خلاف (بتر اليد اليمنى والقدم اليسرى) على المواطن عثمان المثنى (30 عاما حينها) الذي أُدين بالسطو المسلح على شاحنة تحمل ركابا، وهي إفادة لم تؤكّدها أو تنفها السلطات.[106]

وفي واقع الأمر فإن عقوبة السرقة فقدت مصداقيتها في ظل نظام الإسلاميين نتيجة نشوء عامل ربما لم يخطر على بالهم عندما نفّذوا انقلابهم وهو أن اختلاس المال العام ونهبه الذي أضحى

ممارسة مألوفة وشائعة في عهدهم جعلهم هم رمز السرقة الكبرى ووضعهم في نظر الناس في قفص الاتهام.[107]

أما بالنسبة للعقوبة التي تصل الحدّ الأعلى من القسوة واللاإنسانية وهي عقوبة الرجم بالحجارة في حالة الزنا فلم يُرصد في ظل حكم الإخوان إلا حكمان في عام 2012، وهما حكمان نقضتهما محكمة أعلى درجة.[108]

وهكذا نستطيع القول إن الإسلاميين لم ينجحوا في تطبيق الشريعة حسب طرحهم المعلن الذي أكّد دائما على مركزية الحدود، وهو وضع تفسيره الظاهر والمعقول هو تجنّب الحرج السياسي. إلا أن ثمة سبب أعمق في تقديرنا ينبع من حقيقة أن الشريعة تنتهك معايير حقوق الإنسان (مثلها في ذلك مثل شرائع أديان أخرى) والتي تجسّد أرفع إجماع أخلاقي وصلته البشرية. فما نراه ماثلا هو أن الشريعة على انتهاكها لهذه المعايير لا تستطيع أن تقدّم للبشرية بديلا أخلاقيا أرفع، وغاية ما تستطيع أن تفعله هو أن تعيد صياغة نفسها لتنسجم مع هذه المعايير (مثلها في ذلك مثل شرائع أديان أخرى). إن هذا الاعتبار الأعمق يدلّ في تقديرنا على أن الشريعة، خاصة في تجليها العقابي، من الممكن أن تصبح أيضا مصدر حرج أخلاقي.

2.10

ماذا عن المرأة؟ نستطيع القول إن الإسلاميين حققوا درجة أكبر من النجاح في مجال قهر المرأة وتطبيع الكثير من مظاهر التمييز ضدها. وهو نجاح لا ينفصل عن الميراث التاريخي للتمييز ضد المرأة في مجتمع مسلم محافظ كالمجتمع السوداني. وأبرز مظهر خارجي لنجاح الإسلاميين هو فرض الزِّي الإسلامي.

كما حقّقوا أيضا نجاحا في مجال تطبيع ممارسة تعدد الزوجات رغم النفور من التعدّد وسط قطاعات واسعة من السودانيين، خاصة المتعلمين. وحماس الإسلاميين لتطبيع مثل هذه الممارسة لا ينفصل عن الصعود الطبقي لقطاعات منهم أصبح "امتلاك" أكثر

مـن امـرأة بالنسـبة لهـم مظهـرا مـن مظاهـر اسـتعراض ثرائهـم المُحْدَث والتباهـي بـه. والوجـه الآخـر لهـذه الظاهـرة هـو بالطبـع التبعيـة الاقتصاديـة للمـرأة إذ أنهـا تجـد نفسـها في ظـل انعـدام أمنهـا الاقتصـادي مضطـرة للقبـول بـأن تكـون زوجـة ثانيـة أو حتـى ثالثـة أو حتـى رابعـة.

إلا أن هـذا الانتـكاس في وضـع المـرأة بمقيـاس القيـم ومقيـاس انعـدام الأمـن الاقتصـادي هـو في آخـر الأمـر انتـكاس مؤقـت. فمقاومـة المـرأة السـودانية للتمييـز ضدهـا، خاصـة في المراكـز الحضريـة ووسـط المتعلـمات، متواصلـة. وسـيفرض عامِـلا التعليـم والـدور الاقتصـادي المتنامـي للمـرأة مسـاواتها بالرجـل والقضـاء عـلى كل مظاهـر التمييـز ضدهـا.

3.10

وهنـاك هـدف كبـير يتحـرّج الإسـلاميون مـن الحديـث عنـه خاصـة بعـد انهيـار نظامهـم. لقـد انتزعـوا السـلطة وهـم يحلمـون أن يتكلّـل جهادهـم في الجنـوب بـ "بَـدْرٍ" أخـرى ويحققـوا مـا عجـز الجيـش عـن تحقيقـه طيلـة سـنوات مواجهاتـه العسـكرية ومجـازره المدنيـة. لم يـر الإسـلاميون "بَدْرَهـم" ولم تبـق لهـم إلا ذكرياتهـم "الجهاديـة". دعنـا نأخـذ نموذجين لهـذه الذاكـرة.

في النمـوذج الأول نقـرأ عـن المعسـكر الأول للدفـاع الشـعبي: "تداعت إلى المعسـكر ثلـة مـن أهـل السـابقة والجهـاد ممـن كانـوا شـبابا في النفـرة الأولى إبـان العقـد السـبعين مـن القـرن المـاضي، وقـد لامسـوا العقـد الرابـع مـن العمـر أو جـاوزوه وأصبحـوا أربـاب أسر وآبـاء موقريـن في الحركـة والمجتمـع، بعضهـم قـادة في أحيائهـم أو فقهـاء لمسـاجدهم كـما أن بينهـم أصحـاب وظائـف في الدولـة أو رجـال أعـمال ميسـورين أو مُقدَّمـين في أطُـر الفكـر والعلـم والإعـلام، لكنهـم يعـودون اليـوم إلى الميـدان القديـم لا مناهضـين لحكومـة طاغوتيـة ولكـن مجاهدين عـن دولة إسـلامية. كذلـك شـهد المعسـكر الأول قليـلا مـن شـيوخ الرعيـل الأول للحركـة الإسـلامية وقـد امتـد بهـم العمـر نحـو الخمسـين والسـتين لكـن

ما تزال تَتَّقد فيهم جذوة الشوق للجهاد عن المشروع الذي أفنوا أعمارهم ينتظرونه ولو قتلا في الأحراش والساحات البعيدة مدافعين عن المثال المتحقِّق وشيكا وقد كان بعيد المنال."[109]

وفي النموذج الثاني نقرأ: "[الذي] سيؤرخ لانتصارنا الباهر في معركة توريت في سبتمبر 2002م تتويجا لمسيرة ثلاثة عشر عاما من التقدم العسكري في الجنوب، لا يمكن أن يصدق وهو يقرأ اتفاق الترتيبات الأمنية الذي وقعناه بعد ذلك بشهور في سبتمبر 2003م ووافقنا فيه على سحب كل جيشنا من الجنوب وتسليمه على طبق من ذهب لخصومنا وترك حلفائنا ونصرائنا ومواطنينا هناك لخصومهم، تنهشهم الذئاب، وأجساد شهدائنا تضطرم في مراقدها ..."[110]

هذان سيظلان في تقديرنا هما وجها الذاكرة الجهادية لإسلاميِّي السودان: وجه اللحظة الصاعدة المتحرّقة لإطلاق عنفها الجهادي والمتشوّفة لسحق العدو في الجنوب والذي يعكسه النموذج الأول، ووجه اللحظة الهابطة المفعمة بالمرارة إزاء فشل المشروع الجهادي وانكساره في وجه المقاومة التحريرية لمحاربي الجنوب الذي يعكسه النموذج الثاني.

11

1.11

إن فشل المشروع الإسلامي قد عزّز إجماع السودانيين أن الديمقراطية هي السياق الأمثل الذي يمكنهم في ظله معالجة مشاكلهم وتشكيل حاضرهم ومستقبلهم. ولقد ورِث السودانيون بنيات الديمقراطية من الاستعمار البريطاني، إلا أن هيمنة الإسلام على واقعهم السياسي (وهي هيمنة كان مظهرها الأساسي الطائفية ثم أضحى الحركة الإسلامية بتجلِّيها الإخواني) حال بينهم وبين تشييد ديمقراطيتهم على الأساس الصحيح الذي لا تصحّ بدونه وهو العَلمانية أي فصل الدين عن الدولة. وهكذا وجد السودانيون ومنذ استقلالهم

أن ديمقراطيتهم أضحت نهبا لتشوهات متّصلة: فطائفتا الختمية والأنصار متعايشتان مع الديمقراطية من غير أن تكونا عَلمانيتين وحزباهما يقودهما مثقفون ديمقراطيون وعَلمانيون، وقوى اليسار عَلمانية من غير أن تكون ديمقراطية، وحركة الإخوان الجمهوريين تعادي العَلمانية وتدافع لفظيا عن الديمقراطية لتتخلَّى عنها في ظلّ الحكم العسكري، وحركة الإخوان تعادي العَلمانية وتساير الديمقراطية في فترات الحكم الديمقراطي رغم عدائها الأصيل لها وتآمرها المستمرّ لإضعافها وتقويضها. أما في حالة الأنظمة العسكرية فهي على لاديمقراطيتها ذات مواقف متباينة من العَلمانية إذ نجد أن نظام انقلاب نوفمبر 1958 كان عَلمانيا وأن نظام انقلاب مايو 1969 بدأ عَلمانيا وانتهى إسلاميا وأن نظام انقلاب يونيو 1989 إسلامي.

وعندما ننظر للتاريخ المضطرب للديمقراطية السودانية فإننا نجد أن أكبر خطرين عليها هما المؤسسة العسكرية من ناحية والمشروع الإسلامي من ناحية أخرى.[111] وموازنة هذين العاملين تُبْرِز أن الخطر من المؤسسة العسكرية خطر من الممكن العمل على تقييده بتقوية المؤسسات الديمقراطية وثقافتها، كما هو حادث اليوم في العديد من بلدان العالم النامي في أفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية. إلا أن الأمر جدّ مختلف عندما نأتي للمشروع الإسلامي إذ أن هذا المشروع ذو عداء فكري أصيل للديمقراطية كتصوّر وممارسة. صحيح أن الإسلاميين ومن باب التكتيك السياسي ومَرْحَلة وصولهم للسلطة من الممكن أن يتلبّسوا بمظهر ديمقراطي بل وحتى يتبنّوا خطابا مصالحا للعَلمانية (كما يفعل حزب العدالة والتنمية في تركيا، والذي كان مؤسسوه أصلا أعضاء في حزب الفضيلة الإسلامي)، وكله مما يدخل عندهم في باب "فقه الضرورة" الذي يبيح التوسّل بالحيلة والخُدْعة للوصول للغاية البعيدة المنشودة. إلا أن المشروع الإسلامي سيظلّ خطرا ماثلا على الديمقراطية يتربّص بها على الدوام في انتظار لحظة انقضاضه.

2.11

ولكن ما الذي يجعل العَلمانية شرطا أوليا وضروريا للديمقراطية؟ إن المعنى الأصلي للديمقراطية هو "حكم أو سلطة الشعب". والمقابل الديني الذي يعارض مفهوم الديمقراطية هو الثيوقراطية والتي تعني "حكم أو سلطة الآلهة أو الإله" بمعنى أن من يحكمون يستمدون سلطتهم من الدين. وهكذا فالديمقراطية عَلمانية بمعنى أنها "إنسانية" تستمدّ شرعيتها من البشر وبمعني أنها تنتمي لهذا "العالم" الذي يعيش فيه البشر حياتهم ولا علاقة لها بـ "العالم الآخر" الذي تتحدّث عنه الأديان. وفي العلاقة بين الديمقراطية والعَلمانية من المهم أن نلاحظ أنه وبينما أن الديمقراطية لا يمكن أن تقوم وتستقيم بغير العلمانية فإن العكس ليس صحيحا بمعنى أنه من الممكن للدولة أن تكون علمانية من غير أن تكون ديمقراطية مثلما هو الحال في الأنظمة الفاشية مثلا.

وفي مسيرة تطورها من بداياتها الأثينية فإن الديمقراطية ارتقت في مدارج النضج لتصل لصيغتها الحديثة المتقدّمة التي تستند على مبادىء دستورية أساسية من أهمها مبدآ الحرية والمساواة. وعندما نتحدّث عن مبدأ دستوري فإننا نتحدّث عن مبدأ هو بمثابة حق طبيعي لا يمكن نقضه وتستمتع به الأغلبية والأقلية على السواء. وفصل الدين عن الدولة هو وسيلة الديمقراطية لحماية الحرية والمساواة إذ أن الدولة الدينية بطبيعتها معادية لهذين المبدأين.

وبالإضافة لمسألة فصل الدين عن الدولة هناك أيضا القضية الأكبر والأعوص وهي فصل الدين عن السياسة. لا شك أن الوضع الأمثل والأنضج للعلمانية يقتضي أيضا عدم تدخّل الدين في السياسة، بمعنى أن يصبح الدين أمرا شخصيا وخاصا من ناحية وأن يصبح الخطاب السياسي خطابا علمانيا عقلانيا صرفا لا يخالطه الخطاب الديني من ناحية أخرى.[112] إلا أننا عندما ننظر لواقع حال العلمانية في عالم اليوم فإننا نجد أنها لم تستطع في كل الحالات من

تحييد القوى الدينية وخطابها بل وحتى تأثيرها في السياسة. دعنا نأخذ نموذجا واحدا هو نموذج الحركة الصهيونية المسيحية في أمريكا والتي يستند لاهوتها على الرؤية المسيحية التقليدية للتاريخ الذي سيبلغ ذروته بعودة المسيح.[113] هذه العقيدة ذات وزن مؤثّر في أوساط قطاعات من اليمين الأمريكي. وعندما نضع في اعتبارنا حركة الصهيونية الدينية المناظرة لها في إسرائيل، يتّضح لنا الخطر الذي تمثّله هذه الرؤية الأسطورية والدور الذي من الممكن أن تلعبه في إشعال حرب من الممكن أن يذهب ضحيتها الملايين.[114] وهكذا ومثلما يستخدم الناسُ القومية أو القبيلة في خدمة مآربهم ومواقفهم السياسية فمن الممكن أن يستخدموا الدين. وفي بعض الأحيان من الممكن أن يجتمع عنصرا الدين والقومية كما حدث في بولندا في ثمانينيات القرن العشرين إبان الكفاح للتحرّر من قبضة الاتحاد السوفيتي.

3.11

وإن كان الوضع الأمثل والأنضج هو عدم تدخّل الدين في السياسة كما قلنا أعلاه باعتبار أن العلاقة التاريخية للدين بالدولة استندت أصلا على السياسة إذ لا دولة بلا سياسة، فإن هناك من يقدّمون فهما مختلفا للعلمانية يقبل بفصل الدين عن الدولة مع الدفاع عن الدور السياسي بل والتشريعي للدين. يقول الأكاديمي عبد الله أحمد النعيم في معرِض الدفاع عن هذا الموقف: "[إن] فصل الإسلام عن الدولة لا يعني إقصاء الإسلام عن السياسة، والتشريع، والحياة العامة بشكل كلي، شريطة أن يُدعم ذلك بالمنطق المدني، وأن يخضع لمبادىء الحكم الدستوري، وحقوق الإنسان كلما أتى الأمر من أجهزة ومؤسسات الدولة الرسمية. للشريعة إذن مستقبل بالغ الأهمية في المجتمعات الإسلامية، نظرا لدورها التأسيسي في تطبيع الأطفال اجتماعيا، وإضفاء الطابع الديني على العلاقات الاجتماعية. كما أن لها دورا مهما آخر في صياغة وتطوير تلك القيم الأصيلة، التي تنعكس

في التشريعات والسياسات عامة، عبر العملية السياسية الديمقراطية. ولكن لا يكون لها دور أبدا كنظام معياري، تفرضه الدولة وتشرعه، كقانون عام وسياسة عامة.''[115] ومما يُحمد للنعيم أنه تجاوز إلى حدّ موقف أستاذه محمود محمد طه الذي ظل معاديا للعلمانية. فالنعيم، عَكْس طه، لَمَس قوة الحجة العلمانية وعقلانيتها وسلامة موقفها الأخلاقي المنطلق من الالتزام بحقوق الإنسان إلا أنه أحجم عن أن يقطَع حبل صلته بالشريعة فأصرّ على أن لها مستقبلا ذا أهمية بالغة في المجتمعات الإسلامية بحكم دورها الاجتماعي في تشكيل وعي النشء.

ورغم أن النعيم يريد للإسلام دورا في السياسة والتشريع إلا أن ذلك يخضع عنده لشرط التحاكم لما يصفه ''بالمنطق المدني''، وبحكم هذا المنطق لا بد من ''ارتكاز التشريع أو السياسة العامة على المنطق المشاع، الذي يمكن لكل مواطن أن يقبله أو يرفضه، أو يقدّم البديل من المقترحات، من خلال الحوار العام، دون الاعتماد على دينه أو مزاعم تقواه. المنطق المدني، لا المعتقدات أو الدوافع الشخصية، هو أساس التشريع والسياسات العامة، سواء كان المسلمون أغلبية أو أقلية، في مجتمعهم الذي يعيشون فيه.''[116] ومن الواضح من حجة النعيم أن المرجعية العليا في نهاية الأمر ليست للشريعة وإنما هي للمنطق المدني ومبادىء الدستور وحقوق الإنسان، وهي عناصر يمكن تلخيصها في قبول الموقف العقلاني وقبول مرجعية أخلاقية لا تستند على الشريعة.

وفي واقع الأمر فإن النعيم يعبّر بموقفه هذا عن تحوّل خضعت له كل المجتمعات وكل الأديان، ونعني به خضوعها للعملية التي توصف بعملية ''العلمنة''، وهي عملية تنزع التفسيرات السحرية والخرافية عن العالم لتستبدلها بتفسيرات علمية وعقلية، وهو تحوّل يلازمه تحوّل آخر في نظام القيم ينقل مرجعيتها لمرجعية إنسانية متحرّرة من سلطة الدين. وكل هذا يفضي في نهاية الأمر لتهميش الدين

رغـم احتفاظـه في الكثـير مـن المجتمعـات، وخاصـة الإسـلامية، بقبضتـه العاطفيـة والاجتماعيـة خاصـة عـبر اتصالـه الوثيـق بمشـاعر الهويـة.

ومشـكلة علمانيـة النعيـم أنهـا تريـد أن تعـوِّل عـلى حجـة دينيـة. وهكـذا يقـول: "إن الدولـة الدينيـة غـير ممكنـة، مـن المنظـور الديني نفسـه وكذلـك مـن الوجهـة العقليـة، لأن المفهـوم نفسـه متناقـض في جوهـره وغـير ممكـن مـن الناحيـة العمليـة، كـما أنهـا غـير معروفـة عـلى مـدى التاريـخ الإسـلامي."[117] وهـذا الادعـاء مغالطـة غليظـة عـلى مسـتويين: فالتاريـخ، مـن ناحيـة، عـرف الدولـة الدينيـة، والإسـلام، مـن ناحيـة أخـرى، كان منـذ عهـد محمـد دينـا ودولـة. والعلمانيـة، تاريخيـا، ظاهـرة لم تنشـأ إلا كـردّ عـلى ظاهـرة الدولـة الدينيـة. ومثـل هـذا الادعـاء الـذي يحـاول تطبيـع العلمانيـة في أذهـان المسـلمين (والـذي يعـود لعـام 1925 عندمـا أصـدر عـلي عبـد الـرازق كتابـه **الإسـلام وأصـول الحكـم**) بإعـادة صناعـة محمـد ليصبـح نبيـا بـلا دولـة لم تسـتغرقه إلا الدعـوة الدينيـة والهـمّ الروحـي الخالـص. إن الواقـع التاريخـي يثبـت أن محمـدا أنشـأ دولـة دينيـة كانـت أداتـه الحاسـمة والفعّالـة في نـشر الإسـلام وإنشـاء إمبراطوريـة مـن أكـبر إمبراطوريـات التاريـخ، وإنـكار الحقائـق أو حرفهـا لا يجـوز ولا يخـدم قضيـة العلمانيـين المسـلمين لأنـه يقيمهـا عـلى أسـاس فاسـد.

إن المسـلمين مواجهـون اليـوم بالمهمـة الجسـيمة للارتفـاع لتحديـات عصرهـم وبنـاء دولـة ديمقراطيـة علمانيـة تلتـزم المبـادىء الدسـتورية وتحـترم حقـوق الإنسـان. وواقـع الأمـر الـذي لا بـد لهـم مـن مواجهتـه هـو أنهـم إن أرادوا مثـل هـذه الدولـة فإنهـم لـن يجـدوا نموذجهـا في دولـة محمـد أو دولـة خلفائـه. ومـأزق المسـلمين المعاصريـن هـذا لا يختلـف عـن مـأزق أصحـاب باقـي الأديـان وخاصـة المسـيحيين واليهـود الذين يشـاركونهم نفـس الأرضية الدينيـة. إلا أن مـا تميّـز بـه أصحـاب باقـي الأديـان هـو أنهـم تصالحـوا إلى حـد كبـير مـع فكـرة وواقـع الدولـة الديمقراطيـة العلمانيـة وقبلوهـا لأنهـم أدركـوا أن محـاولات إحيـاء المـاضي طريـق مسـدود وحَـرْث عَبَثـي في البحـر.

الهوامش

1. اختار مؤسسو الحزب اسم الحزب الجمهوري إشارة لمطلبهم الأساسي بقيام جمهورية مستقلة عن الارتباط بمصر أو بريطانيا. ولقد نشأت في فترة الكفاح من أجل الاستقلال ثلاثة أحزاب جمهورية أخرى هي الحزب الجمهوري الاشتراكي وحزب الاستقلال الجمهوري وحزب الأحرار الجمهوري (انظر عبد الله الفكي البشير، **محمود محمد طه والمثقفون: قراءة في المواقف وتزوير التاريخ** (القاهرة: رؤية، 2013)، ص 496). ورغم أن اسم الحزب لم يعد يحمل كبير مغزى بعد الاستقلال إلا أن طه، الذي كان رئيسا دائما للحزب، تمسّك به في الفترتين الديمقراطيتين (1956–1958، 1964–1969). وفي فترة نظام النميري وبالإضافة لاسم "الإخوان الجمهوريون" (والذي يحمل صدى اسم "الإخوان المسلمون"، رغم أن الجمهوريين يربطونه بتصوّرهم لأنفسهم باعتبارهم "الإخوان" الذين أشار لهم محمد في الحديث المنسوب إليه الذي يقول فيه: "واشوقاه لإخواني الذين لـمّا يأتوا بعد")، كما انجذبوا أيضا ولفترة قصيرة لاسم "الدعوة الإسلامية الجديدة". إلا أن اسم الحزب الجمهوري ظل هو الاسم الغالب والسائد، وهو الاسم الذي تمسّكت به أيضا المجموعة التي قررت إحياء الحزب الجمهوري في عام 2013 برئاسة أسماء محمود محمد طه.

2. حول نشأة الطريقة الختمية ونشاط مؤسسيها انظر

Ali Salih Karrar, *Sufi Brotherhoods in the Sudan* (London: Hurst & Company, 1992), pp. 73–102.

وانظر طارق أحمد عثمان، **الطريقة الختمية في السودان 1881 — 1955** (الخرطوم: مطبعة جامعة أفريقيا العالمية، 1997)، ص 16–43.

3. عن تاريخ حركة محمد أحمد المهدي إلى انهيار الدولة المهدية وإحياء حركة الأنصار ودورها في الحركة الوطنية انظر الباب الثاني والثالث والخامس من كتاب محمد سعيد القدّال، **تاريخ السودان**

الحديث 1820–1955 (القاهرة: مطابع شركة الأمل للطباعة والنشر، 1993). حول دور عبد الرحمن المهدي في إحياء حركة الأنصار انظر حسن أحمد إبراهيم، **الإمام عبد الرحمن المهدي: دراسة حول المهدية الجديدة ودور الإمام عبد الرحمن المهدي في الحركة الوطنية السودانية** 1898–1934 (أم درمان، جامعة الأحفاد للبنات، 1998). وعن دعوة محمد أحمد المهدي ومبادئها من منظور دفاعي انظر الصادق المهدي، **يسألونك عن المهدية** (بيروت: دار القضايا، 1975)، ص 16–43.

4. يقول حسن مكي، مؤرخ حركة الإخوان السودانية، إن جو الحرب العالمية الثانية وفّر انفتاحا وحرية في حركة السياسيين المصريين نحو السودان وكان من آثاره "مجيء الأستاذين صلاح عبد السيد وهو محامي مصري وجمال الدين السنهوري [سوداني] ما بين عامي 1944–1945 لبثّ دعوة الإخوان المسلمين حيث خطبا في نادي الخريجين ودعوا لفكرة الإخوان المسلمين. وحسب رواية علي طالب الله فإن الفكرة وفي تلك الفكرة المبكرة وجدت حماسا وقبولا شديدين، مما أدّى لتكوين أول لجنة للإخوان المسلمين ..." **حركة الإخوان المسلمين في السودان** 1944–1969 (الخرطوم: معهد الدراسات الأفريقية والآسيوية، 1982)، ص 3.

5. محمود محمد طه، **السِّفْر الأول**، الطبعة الثالثة (أم درمان: [مطبوعات الحركة الجمهورية]، 1976 [1945])، ص 27.

6. المصدر السابق، ص 26.

7. تقول بتول مختار محمد طه عن هذه الفترة والتحول الذي وقع فيها: "حكى لي الأستاذ ... أنه في فترة الخمسينيات تلك بدأ الحزب الجمهوري يأخذ الطابع الديني وذلك بعد أن اكتملت الفكرة الدينية للتغيير في ذهنه، قال لي في تلك المرحلة تخلّف عدد كبير من الجمهوريين القدامى الذين شاركوا في تأسيس الحزب في مرحلته الأولى، وذلك لأنهم كانوا يريدون أن يكون حزبا علمانيا ولا

يريـدون الاتجـاه الدينـي ... " **محمـود الإنسـان: قـراءة الأيـام** (القاهـرة: الشركــة العالميــة للطباعــة والنــشر، 2012)، ص 75. في عــام 1952 أصـدر طـه كتيبـه **قـل هــذه سـبيلي** والـذي عكـس الاتجـاه الجديـد الـذي أراده للحـزب الجمهـوري الـذي أصبـح منـذ خروجـه مـن خلوتـه حـزب رؤيتـه الخاصـة وأضحـى أعضـاؤه غـير مشـاركين في صياغـة رؤيـة الحـزب وسياسـاته وإنـما متلقّـين وتابعـين ودعـاة، وهـو الوضـع الـذي طبـع علاقـة طـه بالجمهوريـين باقـي حياتـه. وأعـاد طـه صياغـة لغـة دسـتور الحـزب فغـيّر مبـدأه مـن "الجـلاء التـام"، وهـو مبـدأ عكـس الطمـوح السـياسي للتيـار الاسـتقلالي وسـط الحركـة الوطنيـة، لمبـدأ "تحقيـق العدالـة الاجتماعيـة الشـاملة والحريـة الفرديـة المطلقـة"، وهـو، كـما نـرى، مبـدأ أكثـر سـعة وعكـس الطمـوح العالمـي لرؤيته الإسـلامية. وفي أغـراض الحـزب غـيّر "محاربـة الجهـل"، وهـو غـرض أجمعـت عليـه كل عنـاصر الحركـة الوطنيـة وأهـم أكـبر مبـادرة لمؤتمـر الخريجـين وهـي بنـاء المـدارس الأهليـة، لغـرض "محاربـة الخـوف"، وهـو غـرض نفسـي ارتبـط برؤيـة طـه الدينيـة الجديـدة المشـدودة للرؤيـة الصوفيـة ولغتهـا. وفي الأغــراض أيضـا غـيّر طـه عبـارة "توطيـد العلاقـات مـع البـلاد العربيـة والمجـاورة" لعبـارة "توطيـد العلاقـات مـع البـلاد الإسـلامية والبــلاد المجـاورة بوجـه خـاص ومـع سـائر بـلاد المعمـورة بوجـه عـام." وفي المذكـرة التفسـيرية ابتعـد طـه عـن لغـة الحيـاد الدينـي لمذكـرة 1945 التفسـيرية وأكّـد عـلى الهُويـة الإسـلامية للحـزب قائـلا: "الحـزب الجمهـوري دعـوة إلى مدنيـة جديـدة ... ودسـتور هـذه المدنيـة الجديـدة القـرآن ..." انظـر كتيـب **قـل هــذه سـبيلي**، موقـع الفكـرة الجمهوريـة: www.alfikra.org

8. مـا نقولـه عـن التجـاوز هنـا ليـس بتجـاوز كامـل نتجـت عنـه قطيعـة تامـة. لقـد انطلـق طـه مـن سـلطة محمـد وأكّـد عـلى ضرورة التمسـك بهـا في مسـتوى معـين، إلا أنـه أكّـد أيضـا عـلى إمكانيـة وضرورة تجـاوز هـذا المسـتوى (مـا أطلـق عليـه مسـتوى "تقليـد محمـد") لمسـتوى

أعلى هو مستوى التلقّي المباشر من الإله (ما أطلق عليه مستوى "الأصالة"). حول ما يقوله طه بهذا الصدد انظر **رسالة الصلاة** (أم درمان: [مطبوعات الحركة الجمهورية]، 1966). حول معالجتنا لنظرية طه هذه انظر كتابنا:

Mohamed A. Mahmoud, *Quest for Divinity: A Critical Examination of the Thought of Mahmud Muhammad Taha* (Syracuse, Syracuse University Press, 2007), pp. 41–75.

9. وخاصة تراث ما يمكن أن يُوصف بالتصوف الجذري الذي كان أبرز ممثليه محيى الدين بن عربي (ت 1240) المتأثر بالتراث الفلسفي للإفلاطونية المحدثة. حول أثر ابن عربي انظر

Mahmoud, *Quest for Divinity*, p. 3, p. 37, p. 69, p. 84.

10. في رسالة المهدي لغردون في مارس 1884 يقول: "وقد أيّدني الله ... بالأنبياء والمرسلين والملائكة والمقربين وجميع الأولياء والصالحين لإحياء دينه. وقد بشّرني النبي ... أن جميع من يلاقني [يلاقيني] بعداوة يخذله الله ويهزمه ولو كان الثقلين الإنس والجن ..."، ويضيف لاحقا: "فكل سعيد لابد أن يتصل بنا من جميع أقطار الأرض، ومن أبى لابد أن يخذله الله ويعذّبه في الآخرة كما أشار إلى ذلك النبي ..." **الآثار الكاملة للإمام المهدي**، جمع وتحقيق محمد إبراهيم أبو سليم (الخرطوم: دارجامعة الخرطوم: 1991)، ج 2، ص 250 و252 على التوالي.

11. محمود محمد طه، **قل هذه سبيلي**، النسخة الإلكترونية، ص 3، موقع الفكرة الجمهورية:

www.alfikra.org

12. محمود محمد طه، **رسائل ومقالات**، الجزء الأول، النسخة الإلكترونية. كتب طه رسالته هذه في يناير 1951 ونلاحظ فيها عبارته "حاجة الجماعة إلى الأمن"، وهي عبارة تحمل مفهوما تطوّر في تفكير طه ليستبدله بمفهوم "حاجة الجماعة إلى العدالة الاجتماعية

الشـامـلة" في عـام 1952 عندمـا كتـب **قـل هـذه سـبيلي**. ومنـذ ذلـك الوقـت أضحـى ادّعـاء طـه أن الإسـلام هـو النظـام الفكـري الوحيـد الـذي يوفّـق بـين حاجـة الفـرد إلى الحريـة الفرديـة المطلقـة وحاجـة الجماعـة إلى العدالـة الاجتماعيـة الشـاملة ركيـزة أساسـية مـن ركائـز تفكـيره.

13. ولكــن هنــاك مركزيــة أخــرى تســتتر خلــف هــذه "المركزيــة السـودانية" — إن "المركزيـة السـودانية" التـي يتحـدّث عنهـا طـه هـي في رأينـا ظاهـرٌ ينطـوي عـلى باطـنٍ يحـوي مركزيـةً أخـرى يقـف في قلبهـا طـه نفسـه. إن طـه عندمـا يقـول إن السـودان "هـو مركـز دائـرة الوجـود عـلى هـذا الكوكـب" فإنـه يتحـدّث في واقـع الأمـر أيضـا عـن نفسـه وعـن "مقامـه" ويريـد أن يقـول إنـه هـو هـو "مركـز دائـرة الوجـود عـلى هـذا الكوكـب".

14. حـول طبقـة الأفنديـة وتكوينهـا الاجتماعـي وتاريخهـا ودورهـا في نشـوء الحركـة الوطنيـة انظرخالـد حسـين عثـمان الكِـد، **الأفنديـة ومفاهيـم القوميـة في السـودان**، ترجمـة محمـد عثـمان مكـي العِجيـل (أم درمـان: مركـز عبـد الكريـم ميرغنـي الثقـافي، 2011).

15. حـول العـداء بـين المهـدي وشـيخه، الشـيخ محمـد شريـف حفيـد الشـيخ الطيـب صاحـب الطريقـة السـمانية، انظـر نَعُّـوم شـقير، **تاريـخ السـودان**، تحقيـق وتقديـم محمـد إبراهيـم أبـو سـليم (بـيروت: دار الجيـل، 1981)، ص 322 — 325. حـول معارضـة الختميـة للحركـة المهديـة انظـر طـارق أحمـد عثـمان، **الطريقـة الختميـة في السـودان**، ص 79 — 90.

16. في حديثـه مثـلا عـن قـوة أساسـية مـن قـوى الحركـة الوطنيـة وهـم الاتحاديـون يقـول أحمـد خـير: "والاتحاديـون كحـزب سـياسي هـم الوضـع الـذي انتهـى إليـه تطـوّر "مدرسـة أبي روف" بعـد أن انعزلـت مـن قيادتهـا التـي خاضـت معهـا معركـة خلافـات نـادي الخريجـين بـأم درمـان في 1930 ومـا بعدهـا. وتقتضي طبيعـة الأوضـاع أن يكونـوا رأس الرمـح في قيـادة "الختميـة" السياسـية التـي لا يـزال كبـار الأبروفيـين يتمتعـون بثقتهـا ويؤثـرون في توجيههـا إلى حـد كبـير. غـير أن الاتحاديـين

أرادوها علمانية متحرّرة لا تخضع إلا للمبادىء والمبادىء فقط. فكان لهم ما أرادوا." وفي حديثه عن دستورهم يقول إنه عرض برنامجا إصلاحيا "اقتبس كثيرا من الفابية الإنجليزية، ثم وقف بمنأى عن الماركسية الفاقعة." **كفاح جيل**، الطبعة الثانية (الخرطوم: الدار السودانية، 1970)، ص 139 – 140. عن طبيعة مجموعة الأبروفيين يقول حسن أحمد عثمان، أحد مؤسسي المجموعة: "على الرغم من أن الأبروفيين ينحدرون من الختمية، إلا أنه ليس لهم ولاء طائفي، لأن أغلبيتهم كانوا مثقفين، تشتغل أدمغتهم بالأفكار الاشتراكية اللبرالية، ولكنهم كانوا مضطرين لخلق تحالفات مع المحافظين، نتيجة لخوفهم "الطبيعي" من طموحات المهديين، الذين ذهبوا لحد التعاون مع البريطانيين." خالد الكِد، **الأفندية**، ص 140.

17. محمود محمد طه، **القرآن ومصطفى محمود والفهم العصري** (أم درمان: [مطبوعات الحركة الجمهورية]، 1971)، ص 75.

18. عضو الحزب الجمهوري لم يكن عضو حزب بالمعنى المألوف وإنما بالدرجة الأولى "سالكا" منخرطا في رحلة صوفية ليحقق "وصوله". وهو في كل هذا "مقلِّد" يخضع لسلطة طه كـ"واصل أصيل".

19. الاستثناء لذلك كان، كما أشرنا في الهامش 1 أعلاه، قرار أسماء محمود محمد طه إحياء الحزب الجمهوري في عام 2013. وقد ظلت كأمينة للحزب تقود نضالا شجاعا وغير هيّاب ضد قهر النظام العسكري الإسلامي. والملاحظ أن استجابة الجمهوريين كانت في غاية المحدودية، خاصة وسط الشريحة التي تُعرف بـ"كبار الجمهوريين". وفي يوليو 2018 قدّمت أسماء محمود محمد طه استقالتها من منصبها كأمينة للحزب لتفسح المجال على حد تعبيرها "لدماء شابة تتولّى أمر الحزب ..." صحيفة **الراكوبة**، 16 يوليو 2018.

20. قلنا عن هذا الفوز: "ولقد قدّرت شريحة المتعلمين دوره

في أكتوبر وكافأته عليه إذ نال أكبر عدد من الأصوات في دوائر الخريجين في انتخابات عام 1965 رغم تعاطف وانحياز غالبية الخريجين لليسار الذي نال مرشحوه نحو 70٪ من المقاعد (كان من الواضح أن التصويت للترابي لم يكن له علاقة البتة ببرنامجه الإسلامي إذ أتى المرشح الإسلامي الثاني الذي فاز، محمد يوسف محمد، في ذيل القائمة). " **الترابي والرحلة من "البأس" إلى البؤس،** كراسات مركز الدراسات النقدية للأديان (لندن: مركز الدراسات النقدية للأديان، 2016)، ص 1–2.

21. حول ملابسات حلّ الحزب الشيوعي والأزمة الدستورية التي أعقبت ذلك انظر محمد سعيد القدّال، **معالم في تاريخ الحزب الشيوعي السوداني** (لندن وبيروت: دار كوش ودار الفارابي، 1999)، ص 147–164.

22. لم يثر الشيوعيون هذه الحجّة. وحدث، بكل أسف، انتكاس في موقفهم الفكري إذ حاولوا مزايدة الإسلاميين والظهور بمظهر المدافعين عن الإسلام. وكان أعلى وأسوأ نموذج لهذه المزايدة كتيب عبد الخالق محجوب **أفكار حول فلسفة الإخوان المسلمين**. حول انتقادنا لما كتبه عبد الخالق محجوب انظر **الحزب الشيوعي السوداني 1946 - 1971: البيت الذي بناه عبد الخالق** (الخرطوم: دار عزّة، 2019)، ص 54–56.

23. بالمقارنة مع طه والترابي فإن الصادق المهدي هو الوحيد بين السياسيين الإسلاميين السودانيين الذي كتب بتفصيل منهجي دفاعا عن الحدود هو مؤلفه **العقوبات الشرعية وموقعها من النظام الاجتماعي الإسلامي** (بدون مكان: منشورات العصر الحديث: 1983؟). والكتاب قدّم له محمد فتحي عثمان (1928 – 2010) وهو من الإخوان المصريين الذي أكّدوا على ضرورة الاجتهاد وعلى ضرورة تجنب التفريط والإفراط فيما يتعلّق بأحكام العقوبات في الشريعة. والصادق المهدي يتبنّى موقف هذه المدرسة الفقهية، وهو ليس

بموقف حديث إذ عبّر عنه الكثيرون من فقهاء السلف. وممثلو هذا التيار يتمسكّون بعقوبات الشريعة، وخاصة عقوبات الحدود (مثل عقوبة قطع يد السارق التي يدافع عنها الصادق المهدي) مع تقديم تنازلات لحصرها في أضيق نطاق ممكن انطلاقا من مبدأ الحديث المنسوب لمحمد الذي يقول: "اتقوا الحدود بالشبهات". يقول حيدر إبراهيم علي عن فقه الصادق المهدي: "يتميّز الصادق بعقل فقهي بامتياز وليس فلسفيا. وهذا سبب غلبة التفكير بالقياس، وهو منهج لاتاريخي، على تحليلاته ونتائجه. وهو يتحدث عن الاجتهاد باستمرار وليس عن الإبداع والخلق والابتكار. فالاجتهاد بناء، وتحسين، وتجديد، وإصلاح على ما هو موجود أصلا، وليس إنشاء. وإشكالية الصادق، فوق ذلك، أنه يجتهد على اجتهاد آخر، هو فكر المهدية. ومثل كل فكر ديني محافظ، تجنب الصادق مغامرة الإبداع والتجديد الجذري ..." **التجديد عند الصادق المهدي: الإشكاليات والاختلالات** (القاهرة: مركز الدراسات السودانية، 2012)، ص 21-22.

24. كانت تغذية هذه الشريحة تأتي من خريجي جامعة الأزهر المصرية والمعهد العلمي بأم درمان والذي تحوّل عام 1965 إلى جامعة أم درمان الإسلامية.

25. سلمان محمد أحمد سلمان، **انفصال جنوب السودان: دور ومسئولية القوى السياسية الشمالية** (فيرفاكس، فيرجينيا (الولايات المتحدة): مركز أبحاث السودان، 2015)، ص 686.

26. حول اختلافات الرؤى والصراعات داخل لجنة الاثني عشر والتوصيات التي توّصلت لها انظر المرجع السابق، ص 134 – 140. انظر ايضا عبد الماجد بوب، **جنوب السودان: جدل الوحدة والانفصال** (الخرطوم: مطبعة جامعة الخرطوم، 2009)، ص 126-130.

27. يقول منصور خالد، أحد الذين شاركوا في صناعة الاتفاقية، إنها كانت "الإنجاز الوحيد الذي ضمن لنظام مايو البقاء يومذاك" **النخبة السودانية وإدمان الفشل** (القاهرة: بدون ناشر، 1993)، ج 2، ص 438.

استندت اتفاقية أديس أبابا على صيغة الحكم الذاتي الإقليمي التي كان الحزب الشيوعي قد طرحها في مؤتمر المائدة المستديرة والتي كان نظام النميري قد تبناها في بيان 9 يونيو 1969 بشأن حلّ قضية الجنوب. لبنود البيان ولسياق اتفاقية أديس أبابا لاحقا انظر

Mohamed Omer Beshir, *The Southern Sudan: From Conflict to Peace* (Khartoum: Khartoum Bookshop, 1975), pp. 72–73 and pp. 99–121.

حول ما أسفرت عنه الاتفاقية وتراجع نظام النميري عنها ونقضها لاحقا انظر

Abel Alier, *Southern Sudan: Too Many Agreements Dishonoured* (Exeter: Ithaca Press, 1990), pp. 124–145 and pp. 225–239.

حول نقد صيغة الحكم الذاتي الإقليمي كحل لقضية الجنوب انظر

Francis M. Deng, *War of Visions: Conflict of Identities in the Sudan* (Washington, DC: The Brookings Institution, 1995), pp. 165–166.

28. في حديثه عن الحقوق الدستورية عشية الاستقلال يقول طه: "ان هذه الحقوق قد تبدو كثيرة على شعب بدائي كالشعب السوداني، خاصة في أقاليمه، ولكن ليس هناك على الإطلاق سبيل صحيح لترقية أي شعب إلا بوضعه أمام مشاكله وإعطائه الفرصة ليتعلّم من أخطائه ..." (**أسس دستور السودان لقيام جمهورية فدرالية ديمقراطية اشتراكية**، الطبعة الثانية (أم درمان: [مطبوعات الحركة الجمهورية]، 1968 [1955])، ص 23). وهكذا يبدو لنا نكوص طه المؤسف وهو يؤيد نظام النميري (وقبله نظام عبود) وتراجعه عن رؤيته المبكّرة الناضجة وعن شعاره الناضج "الحرية لنا ولسوانا".

29. حول الاعتبارات الاستراتيجية التي دفعت الإخوان للدخول في المصالحة انظر

Abdelwahab El-Affendi, *Turabi's Revolution: Islam and Power in Sudan* (London: Grey Seal, 1991), p. 119.

حـول بسـط الـترابي لمكتسـبات حركتـه في ظـل المصالحـة مـع نظـام النمـيري انظـر **الحركـة الإسـلامية في السـودان** (القاهـرة: القـارىء العـربي، 1991)، ص 36-37.

30. الهـادي هبّـاني، "جـذور تجربـة الصيرفـة الإسـلامية وآثارهـا السـالبة عـلى القطـاع المـالي في السـودان وآليـة الخـروج منهـا"، في صديـق الزيلعـي (محـرّر)، **هـل يمكـن تجديـد الحـزب الشـيوعي السـوداني؟** (بريطانيـا: مركـز آفـاق جديـدة للدراسـات، 2016)، ص 95.

31. يقـول الـترابي عـن ذلـك: "ولم يكـن تطبيـق الشريعـة في حسـبان الحركـة وهـي تُصالـح النظـام، وإنـما توخّـت رخصـة الحريـة لتبنـي قاعدتهـا وقوتهـا وفـق المقتضيـات الاسـتراتيجية الجديـدة، لأنهـا لم تكـن ترجـو الإصـلاح الإسـلامي إلا بتمكنهـا في السـودان." **الحركـة الإسـلامية في السـودان**، ص 37.

32. كان قـرار النمـيري محاولـة لحفـظ مـاء الوجـه والانتقـام مـن القضاة والمحامـين الذيـن دخلـوا في مواجهـة معـه. لتفاصيـل هـذه المواجهـة انظر منصورخالـد، **النخبة السـودانية وإدمـان الفشـل**، ج 1، ص 617-619.

33. للسياق العام الذي أدّى لانفجار الحرب الأهلية انظر

Mansour Khalid, *The Government They Deserve: The Role of the Elite in Sudan's Political Evolution* (London and New York: Kegan Paul International, 1990), pp. 301–302.

34. محمـد عـلي جاديـن، **تقييـم التجربـة الديمقراطيـة الثالثـة في السـودان** (القاهـرة: مركـز الدراسـات السـودانية، 1997)، ص 55.

35.

El-Affendi, *Turabi's Revolution*, p. 124.

36. نقـرأ عـن تأييـد أول حكـم حـدّي بقطـع يـد سـارق أن محكمـة برئاسـة محمـد محجـوب نـور: "أيـدت العقوبـة بقطـع اليـد اليمنـى مـن

مفصل الكف وتعليق الجزء المقطوع في عنق المتهم لفترة من الزمن بعد ثبوت سطوه على أحد المنازل وسرقة ملابس بقيمة 250 جنيه، أي فاقت النصاب القانوني لحدّ السرقة" (**الصحافة،** 9 يناير 1984). ونقرأ عن تنفيذ ثالث عقوبة حدّية أنه "تمّ أمس بساحة العدالة الناجزة بالسجن العمومي تنفيذ عقوبة السرقة الحدّية بقطع اليد اليمنى من مفصل الكف في المحكوم عليه (ح. أ. ر) لسرقته حقيبة يد من داخل بص بالسوق الشعبي. وشهد تنفيذ العقوبة جمع غفير من المواطنين يتقدّمهم السيد أحمد عبد الرحمن وزير الداخلية ومولانا صديق عبد الحي رئيس الجهاز القضائي بالعاصمة ويوسف الخليفة أبو بكر رئيس المجلس الأعلى للشئون الدينية. وصرح السيد أحمد عبد الرحمن: إن الحكمة في شرع الله المحافظة على أمن المجتمع وأن تبتر العناصر الشاذة وأن تردع." (**الصحافة،** 17 يناير 1984). وصرح الترابي أن "مرحلة التطبيق الإسلامي في السودان وصلت إلى درجة أقرب إلى تحقيق العدل الإسلامي الناجز بعد أن انتهت حركة العدالة التقليدية إلى شلل." (**الرأي العام،** 25 سبتمبر 1984). مقتبس في عبد الماجد عليش، **حدث في السودان: يوميات الدولة الإسلامية** (الخرطوم: دار عزّة، 2005)، ص 39، ص 39، ص 51 على التوالي.

37. لنصّ البيان انظر عبد الله الفكي البشير، **محمود محمد طه والمثقفون، ص 1167 — 1168**. يطالب البيانُ النظامَ ثلاثةَ أشياء: إلغاء قوانين سبتمبر، واللجوء للحلّ السياسي والسلمي لقضية الجنوب، وإتاحة الوعي والتربية لبعث الإسلام. والبيان لا يرفض عقوبات الحدود والقِصاص ولكنه يربط بعثها بتحقيق شروط موضوعية قائلا: "ثم إن تشاريع الحدود والقِصاص لا تقوم إلا على أرضية من التربية الفردية ومن العدالة الاجتماعية، وهي أرضية غير محققة اليوم". وهذا الموقف يعبّر عنه الكثيرون من دعاة الشريعة المعاصرين، إلا أن المشكلة الأساسية تظل قائمة: ما هي حاجة المجتمع القائم على التربية الفردية والذي حقّق العدالة

الاجتماعية لعقوبات الحدود والقِصاص؟ لنقدنا لآراء طه في دفاعه عن عقويات الشريعة انظر
Mahmoud, *Quest for Divinity*, pp. 193–207.

38. حول حيثيات الحكم على طه انظر المكاشفي طه الكباشي، **تطبيق الشريعة الإسلامية في السودان بين الحقيقة والإثارة** (القاهرة: الزهراء للإعلام العربي، 1986)، ص 85 – 101. حول ملابسات المحاكمة وتحليل حيثياتها في مختلف مراحلها انظر مقدمة عبد الله النعيم لترجمته الإنجليزية لكتاب **الرسالة الثانية من الإسلام**:
Mahmoud Mohamed Taha, *The Second Message of Islam*, trans. Abdullahi A. An-Naʿim (Syracuse, NY: Syracuse University Press, 1987), pp. 10–16.

39. نجح النميري ومن ورائه الإخوان في شلّ استجابة الأحزاب. يقول منصور خالد في تقييمه لموقف مختلف الأحزاب إن الشيوعيين والبعثيين شلّتهم تهمة الإلحاد المسلّطة على رقابهم. ويلاحظ بشكل عام أن قيادات الأحزاب الكبرى توزّعتها المشاعر ما "بين رفضها لأفكار محمود وخوفها مما ستقود إليه الدموية التي انحدر النظام إليها." ومن الضروري أن نضيف في هذا المقام أن الرفض لم يقتصر على أفكار طه فحسب وإنما كان أيضا رفضا لمواقفه إذ ظلّ مؤيدا للنظام رغم قمعه لكل هذه الأحزاب. إلا أنه ورغم مواقف طه لابد من الاتفاق مع النقطة الأساسية التي يسوقها منصور خالد عندما يقول: "وموطن الخطر في هذا الموقف هو ما ينبىء عنه من فقدان لمصداقية هذه الأحزاب عندما تتحدث عن الديمقراطية والحريات، فهناك ثمة فرق بين أن تختلف مع رجل على رأيه مهما كانت درجة الاختلاف وبين أن تدافع عن حقه في التعبير عن ذلك الرأي ..." **النخبة السودانية وإدمان الفشل**، ج 2، ص 14.

40. كان وجه الشريعة في هذه الفترة هو المكاشفي طه الكبّاشي، الذي عيّنه النميري قاضيا وعضوا في المحكمة العليا. وهو ينتمي

لبيت صوفي ومن المتعاطفين مع فكر الإخوان. ويقول محجوب عمر باشري إنه كان معروفا منذ فترة الدراسة الثانوية "باتجاهاته المتشدّدة". محجوب عمر باشري، **إعدام شعب** ([بيروت]: دار الجيل، 1992)، ص 289.

41. بدأت المبادرة بست نقابات بالإضافة لاتحاد طلاب جامعة الخرطوم وانضمت لها فيما بعد نقابات أخرى ليصبح عددها الكلي ثلاث عشرة نقابة. للتفاصيل انظر منصور خالد، **النخبة السودانية وإدمان الفشل**، ج 2، ص 12.

42.

El-Affendi, *Turabi's Revolution*, p. 130.

أصبح سوار الدهب فيما بعد، وهو المتخصّص في علوم العسكرية وحيل الحرب، رئيسا لمجلس أمناء منظمة الدعوة الإسلامية ونال جائزة الملك فيصل العالمية في خدمة الإسلام.

43. حسب خبر في جريدة **الصحافة** بتاريخ 2 أكتوبر 1983 فإن الجزولي دفع الله "كتب رسالة طويلة للنميري يصف فيها قوانين سبتمبر بأنها نصر للإسلام وللوحدة الثقافية في السودان. وأثني على شجاعة النميري وحكمته في إصدار تلك القوانين، وتعهّد بمساندته ومساندة نقابة الأطباء (الذين كتب الرسالة باسمهم) للنظام الإسلامي". ترجمتنا من

Khalid, *The Government They Deserve*, p. 413.

وحظّ الإخوان في حالة منصب رئيس الوزراء لم يكن فلتة إذ أن الاسم الآخر المنافس الذي قُدِّم للمجلس العسكري كان اسم نقيب المحامين ميرغني النصري، ذي الخلفية الإسلامية والمتهم بإسهامه في مراجعة القوانين الإسلامية. (انظر بصدد الاتهام منصور خالد، **النخبة السودانية وإدمان الفشل**، ج 1، ص 664). إن هذا الواقع يوضّح بجلاء من ناحية نجاح الإخوان في التمدّد على مختلف المستويات ويُبرز من ناحية أخرى إدراك قوى التجمع الوطني لضعفهم في وجه المجلس

العسكري الذي سيرفض في الغالب أي رئيس وزراء علماني النزعة.

44. لم يتغيّر الوضع العسكري في الجنوب إذ أن حالة الطوارىء لم تُرفع. وفي يوليو 1985 وقّع المجلس العسكري اتفاقية عسكرية مع ليبيا، تمّ بموجبها السماح لقاذفات قنابل ليبية بالهجوم على رمبيك، وكانت هذه "أول مرة يشارك فيها بلد أجنبي مشاركة فاعلة في حرب الجنوب"

Khalid, *The Government They Deserve*, p. 354.

45. لنص الاتفاقية انظر منصور خالد، **جنوب السودان في المَخِيلَة العربية: الصورة الزائفة والقمع التاريخي** (لندن: دار تراث للنشر، 2000)، ص 159 – 161، وانظر أيضا سلمان، **انفصال جنوب السودان**، ص 731 – 735. الملاحظ أن النصّ الذي أورده منصور خالد لا يحوي ضمن المادة 2 من الشروط المُسَبَّقة شرط "إلغاء قوانين سبتمبر 1983 وكل القوانين المقيِّدة للحريات"، ولعله سهو من المؤلف.

46. الموقف السلبي تجاه العسكريين عبّر عنه عوض الكريم محمد أحمد، الأمين العام للتجمع النقابي، في رسالة بعثها لجون قرنق في مايو 1985 قال فيها: "إن مشاركة هيئة القيادة في السلطة أمر لم نسع له ولم نتوقعه وهو أمر أعاق المسيرة الطبيعية للثورة." انظر منصورخالد، **النخبة السودانية وإدمان الفشل**، ج 2، ص 37.

47. استفاد الإخوان من انقسامات الاتحاديين، وهكذا تقلّص عدد مقاعدهم رغم أن الأصوات التي نالوها زادت على أصوات الإخوان بعشرة آلاف صوت. ومن العوامل الهامة التي غيّرت حظوظ الاتحاديين تغيّر التركيبة السكانية في العاصمة إبّان فترة نظام النميري بسبب النزوح الواسع من الغرب، وهو تغيّر صبّ في مصلحة حزب الإمة الذي حصل على 25٪ من الأصوات وسبعة مقاعد (ستة منها في أم درمان ذات العشر دوائر). وهكذا انحدر نصيب الاتحاديين الانتخابي في العاصمة من 53٪ في 1968 إلى 35٪.

كان هناك نـزوح ضخـم آخـر، إلا أنـه ظـل غائـب الأثـر وهـو نـزوح الجنوبيـين — "فمئـات الألـوف مـن الجنوبيـين المقيمـين في الخرطـوم وباقـي المـدن الشـمالية ظلـوا غـير ممثّلـين. ولقـد لعبـت عوامـل الفقـر المُدْقِـع والخـوف مـن إثـارة رد فعـل الأغلبيـة المسـلمة واللامبـالاة كلهـا دورهـا."

James L. Chiriyankandath, "1986 Elections in the Sudan: Tradition, Ideology, Ethnicity — And Class?," *Review of African Political Economy*, No. 38, Politics and Imperialism (Apr., 1987), p. 101.

48. جادين، **تقييم التجربة الديمقراطية الثالثة**، ص 120.

49. مـن الـضروري أن نشـير أن قوانـين الشريعـة تعنـي في هـذا السـياق تحديـدا عقوبـات الحـدود التـي فرضهـا النمـيري وكانـت بمثابـة صدمـة كبـيرة لغالبيـة السـودانيين. ويمكننـا القـول بهـذا الصـدد أن مجمـوع الذيـن صوّتـوا للإخـوان فعلـوا ذلـك لأنهـم يسـاندون قوانـين الحـدود، وأن مـن صوّتـوا لباقـي الأحـزاب كانـوا إمـا معارضـين معارضـة صريحـة لهـا أو عـلى الأقـل غـير حريصـين عليهـا. إلا أن علاقـة الشريعـة بواقـع السـودانيين مشـتبكة لأن قانـون الأحـوال الشـخصية للمسـلمين يسـتند عـلى الشريعـة، وهـو قانـون أبقـى عليـه الاسـتعمار الثنائـي وأبقـت عليـه الحكومـات الوطنيـة المتعاقبـة. ورغـم تمييـز قانـون الأحـوال ضـد النسـاء المسـلمات إلا أن المعاديـن لـه مـن قـوى اليسـار والعلمانيـين تجنّبـوا في الغالـب القيـام بحمـلات قوميـة للمطالبـة بإلغائـه وتحقيـق المسـاواة بـين النسـاء والرجـال في الأحـوال الشـخصية. ولقـد كان طـه هـو الوحيـد الـذي طالـب بتطويـر شريعـة الأحـوال الشـخصية، وقـاد الجمهوريـون حملـة لتبصـير الـرأي العـام بموقفهـم. حـول آراء طـه عـن الأحـوال الشـخصية انظـر كتابـه **تطويـر شريعـة الأحـوال الشـخصية** (أم درمـان: [مطبوعـات الحركـة الجمهوريـة]، 1971). حـول تقييمنـا لمشروعـه انظـر

Mahmoud, *Quest for Divinity*, p. 162–163.

50. نظام الشريعة الذي يدافع عنه الإخوان (في السودان وباقي العالم الإسلامي) يحتّل فيه الرجل المسلم مرتبة مواطن الدرجة الأولى، بينما تحتّل المرأة المسلمة مرتبة مواطن الدرجة الثانية.

51. جادين، **تقييم التجربة الديمقراطية الثالثة**، ص 150. فكرة ثنائية القوانين هذه من الأفكار التي تلقّفها الإخوان وتلقّفوا فكرة الفدرالية التي انجذبوا لها لأنهم رأوا فيها صيغة من الممكن أن تتيح انقسام السودان لفضاءين قانونيين تحكمهما قوانين مختلفة.

52.

Khalid, *The Government They Deserve*, pp. 355–356.

53. حول العوامل التي دفعت كلا من الميرغني وقرنق لهذا اللقاء انظر سلمان، **انفصال جنوب السودان**، ص 244–248.

54. لنص الاتفاقية انظر المصدر السابق ص 737–739.

55. لنصّ المذكرة انظر المصدر السابق ص 741–746.

56. لبنود البرنامج وتعديلات رئيس الوزراء انظر محمد علي جادين، **تقييم التجربة الديمقراطية الثالثة**، ص 288–290.

57. انظر فتحي الضو، **سقوط الأقنعة: سنوات الأمل والخيبة** (القاهرة: مكتبة جزيرة الورد، 2006)، ص 13–19.

58. الإسلاميون السودانيون يحاولون خلع لباس مختلف على ميكافيلية الترابي. وهكذا نرى مثلا عبد الوهاب الأفندي في محاولته تبرير ضلوع الترابي والإخوان مع نظام النميري، خاصة في أسوأ فتراته قهرا وعتوا عندما طبّق الحدود، يسكّ مفهوم ما يصفه بـ "التضحية بالسمعة" ويقول إنه "[مفهوم جديد] في الأدبيات السياسية والإيديلوجية". وحسب هذا المفهوم فإن قيادة الإخوان (وعلى رأسها الترابي) "قررت أن التضحية بسمعتها ثمن مقبول تدفعه مقابل خدمة أهدافها الطويلة المدى." (**الثورة والإصلاح الإداري في السودان** (لندن: منتدى ابن رشد، 1995)، ص 230 – 231). ومشكلة هذا الكلام الانطلاق من فرضية خاطئة وهي

الادعـاء أن السـياسي الـذي ينطلـق مـن أرضيـة دينيـة هـو سـياسي يتمتـع بمعـدن أخلاقـي يجعلـه ذا طـراز مختلـف وفريـد. وهـذا ليـس صحيحـا، إذ لا فـرق بالـضرورة في السـلوك السـياسي بـين سـياسي يمثّـل مصالـح دولـة دينيـة أو سـياسي يمثّـل مصالـح دولـة علمانيـة. وفي واقـع الأمـر فـإن منطـق مصلحـة الدولـة هـو مـا يعلـو عـادة عـلى منطـق مقتضيـات الديـن، وأوضـح نمـوذج عـلى ذلـك في تاريـخ الدولـة الإسـلامية هـو دخـول محمـد في تحالفـات سياسـية مـع مشركـين آخريـن في حربـه ضـد مشركـي مكـة.

59. تعبـير "المشروع الحضـاري" الـذي روّجـه خطـاب الإخـوان بعـد انقلابهـم يعكـس في تقديرنـا أثـر الثقافـة الفرنسـية عـلى الـترابي إذ أنـه يحمـل صـدى العبـارة الفرنسـية "mission civilisatrice" ("المهمـة الحضاريـة") التـي تلخّـص صـورة الاسـتعمار الفرنـسي عـن نفسـه في علاقتـه بالشـعوب المسـتعمَرة. وهـي في واقـع الأمـر عبـارة تلخّـص مجمـوع الموقـف الاسـتعماري الأوربي. ومـن أشـهر الذيـن انتقـدوا هـذه النظـرة أيميـه سـيزير (Aimé Césaire)، الشـاعر والكاتـب المارتينيكـي، في كتابـه **رسـالة عـن الاسـتعمار** (*Discours sur le colonialisme*).

60. يسـمى عبـد الوهـاب الأفنـدي هـذا الجهـاز الـ "سـوبر تنظيـم". ولعـل الأفنـدي نحـت هـذا التعبـير الـذي يجمـع كلمـة أجنبيـة وكلمـة عربيـة ليتجنـب تعبـير "الجهـاز الخـاص" الـذي يرتبـط بحركـة الإخـوان المصريـة وإيحاءاتـه. حـول مـا كتبـه الأفنـدي عـن بـذور هـذا التنظيـم وصعـوده انظـر **الثـورة والإصـلاح الإداري في السـودان** (لنـدن: منتـدى ابـن رشـد، 1995)، ص 44-45. حـول تنفيـذ الانقـلاب انظـر Abdullahi Gallab, *The First Islamist Republic: Development and Disintegration of Islamism in the Sudan* (Aldershot, Hants: Ashgate, 2008), pp. 77–78.

61. حـول العلاقـة بـين جهـاز الأمـن وعضويـة حركـة الإخـوان انظـر عبـد الوهـاب الأفنـدي، **الثـورة والإصـلاح السـياسي**، ص 46.

62. حسـن الـترابي، **السياسـة والحكـم: النظـم السـلطانية بـين الأصـول**

وسنن الواقع (بيروت ولندن: دار الساقي، 2003)، ص 79.

63. حول نقد هذه العقوبات واقتراح بدائل لها انظر أمين مكي مدني، ”القانون الجنائي والعدالة في السودان“، في لوتز أوته (محرّر)، **العدالة الانتقالية وإصلاح القانون الجنائي: آفاق حقوق الإنسان في السودان** (لندن: ريدريس، 2011)، ص 97 – 100. حول التطور التاريخي للقانون الجنائي في السودان إلى الفترة المعاصرة لإحياء عقوبات الحدود وما أعقبها من صراع انظر في نفس المصدر عبد السلام حسن عبد السلام وأمين مكي مدني، ”إصلاح القانون الجنائي وحقوق الإنسان في البلدان الأفريقية والإسلامية مع إشارة خاصة للسودان“، ص 48-77.

64. جريدة **القدس العربي**، 21 مارس 1992. مقتبس في حيدر إبراهيم علي، **سقوط المشروع الحضاري** (الخرطوم: مركز الدراسات السودانية، 2004)، ص 34.

65. هناك شهادات كثيرة لمن عُذّبوا ومن أبرزها وأكثرها تفصيلا شهادة المهندس هاشم محمد أحمد، مدير عام هيئة سكك حديد السودان ونقيب المهندسين سابقا. لشهادته انظر **حياتي وأسرار الأشباح** (القاهرة: دار أوراق، 2015)، ص 597 – 509. ومن أبرز الشهادات أيضا شهادة البروفيسر فاروق محمد إبراهيم الذي كان تلميذه السابق، الدكتور نافع علي نافع، أحد مدراء جهاز الأمن، من المشرفين على تعذيبه، وشمِلت الأسباب الموجهة ضده تدريسه لنظرية التطوّر. لمذكرته لرأس النظام بتاريخ 13 نوفمبر 2000 انظر: الجمعية السودانية لمناهضة التعذيب، ”رسالة الدكتور فاروق محمد إبراهيم للرئيس السوداني عمر البشير“، **الحوار المتمدن**، 1 أبريل 2007.

www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=92467&R=0

(الاسترجاع بتاريخ 22 أكتوبر 2018).

وفي تقديرنا أن أهم دراسة صدرت حتى الآن عن التعذيب في ظل

النظـام الحـالي تغطـي الجوانـب القانونيـة للتعذيـب وسـياقه وممارسـاته وأنماطـه وبعـض نماذجـه وإخفاقـات آليـات مواجهتـه هـي دراسـة المحامـي ناصـف بشـير الأمـين أحمـد:

Nasif B. E. Ahmed, *Torture in Sudan 1989 – 2015: Systematic Practice in a Context of Repression, Islamisation, Exclusion and Impunity*. Manchester: New Horizons Research Centre, 2017.

66. يقـول عبـد الوهـاب الأفنـدي منتقـدا إخـوان السـودان والحـركات الإسـلامية عامـة: ”التعـالي الأخلاقـي ماركـة مسـجلة تحتكرهـا الحـركات الإسـلامية، التـي تدّعـي خطـأ مطابقـة كاملـة بينهـا كحـركات سياسـية وبـين الإسـلام كعقيـدة وشريعـة ...“ **الثـورة والإصـلاح الإداري في السـودان**، ص 235. ومـا يقولـه الأفنـدي يظلِـم الحركـة التـي هـو مـن دعاتهـا وناشـطيها ويسـلخها عـن طبيعتها. فـما يصفـه ”بالتعـالي الأخلاقـي“ لا ينفصـل عـن ”عقيـدة وشريعـة“ الإسـلام لأن الإسـلام ديـن انتقـل مـن نظـرة ذات نزعـة شـمولية (”قـل يـا أهـل الكتـاب تعالـوا إلى كلمـة سَـواءٍ بيننـا وبينكـم ...“ (3: 64، آل عمـران)) إلى نظـرة إقصائيـة (”ومـن يبتـغ غـير الإسـلام دينـا فلـن يُقبـل منـه“ (3: 85، آل عمـران)). والإقصـاء ينطـوي بالطبـع عـلى معنـى التعـالي (”وأنتـم الأعلـون إن كنتـم مؤمنـين“). ومـا يدعـو لـه الأفنـدي مـن ”حركـة إسـلامية جديـدة“ (يرشّـح الـترابي لتدشـينها وقيادتهـا، علـه يسـتعيد بذلـك ”مـا ضحّـى بـه مـن سـمعة ومكانة أدبيـة“) ربـما تسـتخدم عـلى أحسـن الفـروض الوسـائل الناعمـة الشـبيهة بوسـائل أهـل الطـرق الصوفيـة إلا أنهـا سـتظلّ بالطبـع مسـتندة عـلى عقيدة الإسـلام بإقصائيتهـا وداعيـة لشريعتـه بتمييزهـا.

67. لنـصّ الاتفاقيـة انظـر سـلمان، **انفصـال جنـوب السـودان**، ص 747–748. في تقييمـه لنتائـج المحادثـات يقـول سـلمان: ”وعـلى الرغـم مـن أن إعـلان فرانكفـورت لم يسـتعمل مصطلـح ”تقريـر المصـير“ إلا أنـه اشـتمل عـلى المُقوِّمين الأساسـيين لهـذا المبـدأ، وهمـا الاسـتفتاء وعدم اسـتبعاد أي خيـار، بـما في ذلـك بالطبـع خيـار الانفصـال.“ المصـدر نفسـه، ص 286.

68. أعلن غازي العتباني موقف النظام الرسمي في كلمته أمام دول منظمة الهيئة الحكومية المشتركة للتنمية (الإيقاد) في سبتمبر 1994 عندما قال: "إن مصير السودان قد قُرّر في سنة 1956 عندما حصل السودان على استقلاله ... إن حكومة السودان هي تبعا لذلك ملتزمة بأن تسلم "نفس السودان" إلى الأجيال القادمة. إن تقرير المصير أو أي تعبير آخر من الممكن أن يعني الانفصال هو ليس قضية، وإن الحكومة غير مستعدة للتداول حوله." لنص كلمته انظر سلمان، **انفصال جنوب السودان**، ص 763–764.

69. إسماعيل آدم، "قرنق يعود للخرطوم بعد غياب 22 عاما"، **الشرق الأوسط**، 9 يوليو 2005.

http://archive.aawsat.com/details.asp?article=310808&issueno=9720#.W9H60GhKiUm

(الاسترجاع بتاريخ 25 أكتوبر 2018).

70. يشير سلمان لاعتقاد الكثيرين أن "شعار السودان الجديد الموحّد الذي تبنته الحركة الشعبية عند قيامها في 1983، وعكسته بوضوح في ميثاقها، فرضته وأملته العلاقة الوطيدة مع نظام منقيستو هايلي مريم إذ لا يعقل أن تتوقع الحركة الشعبية عونا متكاملا من إثيوبيا التي كانت تحارب الحركات الإريترية المنادية بالانفصال إذا كانت الحركة نفسها تطالب بالانفصال، أو حتى تقرير المصير." **انفصال جنوب السودان**، ص 275.

71. حول واقع وسياسات التهميش في ظل الحكومات المتعاقبة انظر صديق الزيلعي، **حركة أبناء الغرب إلى أين؟: حوار مع قادة تنظيمات أبناء غرب السودان** (الخرطوم: بدون ناشر، 2014)، ص 7–59.

72. حول انهيار مؤسسة الحكم الأهلي وأثر ذلك على الصراع في دارفور انظر الفصل الخامس في يوسف تكنة، **دارفور: صراع السلطة والموارد** (الخرطوم: دار مدارك، 2014).

73. حول التردي البيئي ودوره في إلهاب نزاعات دارفور انظر محمد سليمان محمد، **السودان: حروب الموارد والهوية** (كيمبردج: دار كيمبردج للنشر، 2000)، ص 337-365.

74. حول الفكرة خلف الجنجويد وتاريخها المبكّر انظر االباقر العفيف، **وجوه خلف الحرب: الهوية والنزاعات الأهلية في السودان** (الخرطوم: دار الخاتم عدلان للاستنارة، 2007)، ص 88 – 91.

75. في تقييم وضع المواجهة في دارفور يقول أبكر محمد أبو البشر إن هدف المركز يتطابق مع هدف التجمع العربي وهو "الخلاص من إنسان دارفور الذي ينحدر من أصول أفريقية، بمعنى آخر السعي الحثيث لجعل دارفور إقليما عربيا صرفا." **دولة التعاقد الاجتماعي في السودان ليست خيارا بل ضرورة** (القاهرة: مكتبة جزيرة الورد، 2015)، ص 75.

76. كان من أبرز هؤلاء الإسلامي داوود يحيى بولاد. عن بولاد وعن نشوء حركات دارفور انظر عبد الجبار محمود دوسة، **دارفور وأزمة الدولة في السودان** (القاهرة: مكتبة جزيرة الورد، 2013)، ص 110-114 و ص 115- 178 على التوالي.

77. استند دور فئة "الجلابة" على البنية التحتية وعلاقات الإنتاج الموروثة من الفترة الاستعمارية التي أدخلت منطقة جبال النوبة في اقتصاد السوق لخدمة حاجة الصناعة البريطانية للقطن. حول ربط المنطقة بسوق الرأسمالية العالمية انظر

Siddiq Elzailaee, *The Root Causes of the Nuba Marginalisation* (Manchester: New Horizon Research Centre, 2018), pp. 61–96.

حول دور عامل التردي البيئي انظر محمد سليمان محمد، **السودان: حروب الموارد والهوية**، ص 225.

78. في وصف الوضع الذي انفجر في فترة الديوقراطية الثالثة يقول الأمين حمودة، أحد قادة اتحاد عام جبال النوبة، إن جبال النوبة أُعلنت منطقة طوارىء وعمليات وأن ذلك واكبه "نقل جماعي

لخارج المنطقة واعتقالات عشوائية شمِلت حتى النشاط الاجتماعي أو التعاوني وحدثت تجاوزات وتعذيب وتصفيات". صديق الزيلعي، **حركة أبناء الغرب إلى أين؟**، ص 63.

79. ذهب حسن كندة، أحد قادة اتحاد عام جبال النوبة، وهو يتحدّث عن عمق الأزمة في نهاية الثمانينيات، إلى أن هناك مخططا "لإبادة القبائل الزنجية". المصدر السابق، ص 63. حول انتهاكات حقوق الإنسان في جبال النوبة في ظل النظام العسكري الإسلامي انظر عمر مصطفى شركيان، **النوبة في السودان: نضال شعب في سبيل العدالة والمشاركة في السلطة** (لندن: دار الحكمة)، ص 239-308.

80. إن كانت الحرب الأهلية حرب دفاع عن العقيدة للنظام وحرب دفاع عن الهوية للحركة الشعبية فإن الواقع الذي خلقته في منطقة الأنقسنا قد عرّض عشائرها في فترة منتصف التسعينيات لتحدٍّ وجودي. ففي هذه الفترة تعرّضت عشائر الأنقسنا والأُدُوك والبورون والجُم جُم والمابان وجيرانهم إلى "خطر الانقراض من جراء الزعزعة والتصفيات التي تعرّضت لها من قوات الجيش ومن اعتداء ميلشيات مسلحة من الجنوب. فقد اضطروا للنزوح منذ العام 1987 جنوبا بعد تعرضهم لعمليات الجيش السوداني. ولكنهم واجهوا معاملة قاسية من ميليشيات النوير المسلحة فرضت عليهم النزوح من منطقة الناصر بأعالي النيل واللجوء إلى إثيوبيا." محمد سليمان محمد، **السودان: حروب الموارد والهوية**، ص 282-382.

81. من مرافعة دفاع ممثل والي الخرطوم، مقتبسة في حيدر إبراهيم علي، **عندما يحكم الإسلام السياسي: حالة السودان** (القاهرة: مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، 2013)، ص 133.

82. هذا "الأصل" انطلقت منه أيضا مدرسة الإخوان الجمهوريين إذ دافع طه منذ الخمسينيات عن موقف أن "المرأة مكانها البيت" إلا أنه اضطر لاحقا لوضع التغيّر الاجتماعي الاقتصادي الذي حدث في السودان في اعتباره.

83. بشأن مسألة ضرب الناشز انظر ورقتنا
Mohamed Mahmoud, "To Beat or Not to Beat: On the Exegetical Dilemmas over Qur'an 4: 34," *Journal of the American Oriental Society* 126.4 (2006), pp. 537 – 550.

84. كان بنك فيصل الإسلامي القاعدة الصلبة التي بنى عليها الإخوان نشاطهم المالي واستند توزيع الأسهم المصرفية فيه على خطة معينة "إذ ذهبت 40 في المائة لسودانيين وذهبت 40 في المائة لسعوديين وذهبت 20 في المائة لمسلمين من بلاد أخرى. وكانت الأسهم تُدفع إما بالعملة المحلية أو بالدولار. وقد شمِل المساهمون السودانيون زبدة الصفوة السياسية والاقتصادية (وكان الرئيس نميري والصادق المهدي وحسن الترابي كلهم مساهمين)."
Endre Stiansen, "Interest Politics: Islamic Finance in the Sudan, 1977 – 2001," in *The Politics of Islamic Finance*, eds. Clement M. Henry and Rodney Wilson (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2004), p. 157.

رغم مساهمة الصادق المهدي في بنك فيصل إلا أنه انقلب في عام 1992 على نظرية الاقتصاد الإسلامي والبنوك الإسلامية إذ كتب: " ... لا يمكن القول إن هناك نظرية اقتصاد إسلامي كاملة صالحة للتطبيق الآن. لقد قامت تجارب مصرفية إسلامية ولكن ما زالت من ناحية التنظير والتطبيق في بداية الطريق، لأنها لم تجد بعد بديلا حقيقيا لسعر الفائدة في وظائفه المختلفة. واعتمدت كثيرا على المرابحة في التمويل التجاري وعلى بيع السلم في التمويل الزراعي، والأمران يتعلقان بتمويل للمدى القصير، وحتى في المدى القصير فإنهم يمثلان معاملة أكثر استغلالا من سعر الفائدة." **السودان: الطريق المسدود والمخرج الممكن** (دائرة الإعلام الخارجي، حزب الأمة)، ص 17.

85. لتفاصيل السياق الذي نشأت فيه البنوك الإسلامية وعلاقة

حركة الإخوان بذلك انظر الهادي هبّاني، "جذور تجربة الصيرفة الإسلامية"، في الزيلعي (محرّر)، **هل يمكن تجديد الحزب الشيوعي السوداني؟**، ص 90–93.

86. كان بابكر كرار (1930–1981) من المؤسسين للحركة الإسلامية التي تفرّعت منها فيما بعد حركة الإخوان، إلا أنه كان صاحب حسّ اجتماعي عميق تبلّور ليصبح موقفا يتبنّى الاشتراكية مما دفعه، ومعه آخرون، لتأسيس الحزب الاشتراكي الإسلامي بعد ثورة أكتوبر. عن حياة بابكر كرار ومؤثرات تكوينه وفكره السياسي انظر نادية يس عبد الرحيم، **بابكر كرار: سيرته وفكره**، الخرطوم: دار جامعة أفريقيا العالمية للطباعة، 2005. انظر أيضا
Abdullahi A. Gallab, *Hasan al-Turabi, the Last of the Islamists: The Man and His Times 1932 – 2016* (Lanham, MD: Lexington, 2018), pp. 118–120.

لم يكن الدفاع عن الفقراء همّا من هموم الترابي أو الحركة التي بناها على صورته. ومن الإسلاميين القلائل ذوي الحس الاجتماعي التجاني عبد القادر حامد الذي أصدر كتيبا بعنوان **مشكلة الفقر: مقدمات في أصول الاقتصاد السياسي في الإسلام** (الخرطوم: معهد البحوث والدراسات الاجتماعية، 1994). وهامشية الموضوع وسط الإسلاميين تبرز من خلال ما يحكيه الناشر عن المرارة التي تجرّعها هو والمؤلف وهما يبحثان عن "يد خيرة تتحمل تكاليف الطباعة". ويحكي قائلا: "ولكن كثيرين ظننا في مؤسساتهم اهتماما يرى ضرورة دعم تطبيق الشريعة الإسلامية بوجه من وجوه الرأي الثاقب والاجتهاد الصائب، قبضوا أيديهم عنا، بل وأزورت عنا وجوههم ..." ، ص I.

87. يقول هباني إن رأسمالية الإخوان استطاعت بعد استلام السلطة عبر تحكّمها وتمكّنها في القطاع المصرفي من "كشف حسابات الرأسمالية التقليدية ومعرفة مقدراتها الحقيقية وبالتالي إضعافها، بجانب ملاحقة المعارضين من رجال الأعمال بالضرائب الباهظة

ومصادرة ممتلكاتهم والزج بهم في السجون." وهكذا استطاعوا "احتلال مواقع الرأسمالية التقليدية في كل مجالات التجارة الداخلية، وتدمير مؤسسات التجارة الخارجية (وعلى رأسها وزارة التجارة) والهيمنة عليها واحتكار رخص الصادر والوارد." ("جذور تجربة الصيرفة الإسلامية"، في الزيلعي (محرّر)، **هل يمكن تجديد الحزب الشيوعي السوداني؟**، ص 96). أما سياسة التحرير الاقتصادي والخصخصة فقد نتج عنها أن أصبح "ما يملكه القطاع الخاص المحلي 86.9٪، بينما يملك القطاع المختلط (أجنبي ومحلي) 3.8٪، والأجنبي 3.6٪، هذا مقابل 0.8٪ للقطاع العام الخدمي، و 0.2٪ للقطاع العام الإنتاجي، و 0.6٪ للقطاع العام التعاوني، أي 1.6٪ لمجمل القطاع العام"، **السوداني**، 2014، مقتبس في هباني، نفسه، ص 97. يقول عطا البطحاني عن النظام وطبقته الجديدة: "نظرت السلطة للمواطن نظرة سلبية: فهو موضوع للترويض ومصدر للجباية، وليس كإنسان له حقوق وقدرات إنتاجية يستثمر فيها بالمشاركة السياسية والخدمات الأساسية (من تعليم وصحة). وحتى بعد الجباية نجد أن ما راكمه أنصار الجبهة من مال لم يتحول للإنتاج بل أصبح يدور في دائرة التداول والمصارف والودائع والمضاربات والعقارات ومجالات أخرى تمتصّ الطاقة الانتاجية للمواطن والعامل والمزارع: فهي لا تنتج سلعة ولا تقدم خدمة مفيدة." **أزمة الحكم في السودان: أزمة هيمنة أم هيمنة أزمة** (الخرطوم: مطبعة جامعة الخرطوم، 2011)، ص 304.

88. نظرة الإسلاميين هذه لأنفسهم ودورهم التاريخي يفصح عنها مثلا عبد الوهاب الأفندي في كلامه عن الترابي عندما يتحدّث عن "نفوذه الأخلاقي والشخصي" ووزنه السياسي ليخلص أنه "الرجل الرمز الذي بيده مفاتيح مستقبل السودان." **الثورة والإصلاح الإداري في السودان**، ص 232.

89. مما كشفه القيادي الإسلامي الطيب زين العابدين أن "الانقلاب

قامت به الجبهة الإسلامية من الألف إلى الياء والعسكريون كانوا ذراعا للتنفيذ فقط، واشترك فيه مجموعة كبيرة من المدنيين يقدر عددها بحوالي ألف من كوادر الجبهة الإسلامية." مقابلة مع خالد أحمد، موقع **سودانايل**، 7 سبتمبر 2009.

www.sudanile.5485

(الاسترجاع بتاريخ 10 نوفمبر 2018)

90. يقول الترابي في معرِض الرد غير المباشر على من يقلّلون من شأن السودان وأهميته: " ... بحساب الدنيا مثلا، لا يمكن تفسير النجاح الباهر العظيم الذي حققته دعوة محمد ... في الجزيرة العربية وخارجها وهو اليتيم الذي حاصرته مكة في شعاب الجبال! نهوض الإسلام في السودان الفقير في ثرواته والفقير في تقاليده الإسلامية، أليس مما يصعب تفسيره بالحسابات المادية المجردة؟ ..." (محمد الهاشمي الحامدي، **حسن الترابي: آراؤه واجتهاداته في الفكر والسياسة** (لندن: دار المستقلة للنشر، 1996)، ص 97). وادّعاء الترابي هذا بشأن السودان شبيه بادّعاء محمود محمد طه بأن السودان هو "مركز دائرة الوجود على هذا الكوكب"، وينطبق عليه في تقديرنا ما قلناه أعلاه عن ادعاء طه. فالادعاءان لا يتعلقان بقدرات السودان بقدرما يتعلقان بصورة الرجلين عن نفسيهما وتصورهما لمكانهما في الخطة الالهية للبشرية.

91. رغم الخطاب الإسلامي الصريح للنظام إلا أنه اختار لحزبه قبل استقلال الجنوب أن يكون حزبا مفتوحا للعناصر المسيحية من الجنوبيين المتحالفين مع النظام والذين كانوا ذوي وجود اسمي فيه. وكلمة "المؤتمر" في اسم الحزب حملت صدى "مؤتمر الخريجين" بينما حملت كلمة "الوطني" صدى علمانيا. إلا أن الحزب، رغم إقراره قبل استقلال الجنوب بأنه لا يمثل الحركة الإسلامية، لم يصف نفسه بأنه علماني وما كان من الممكن أن يقبل هذا الوصف. وفي حالة حزب الترابي فإننا نلاحظ أن كلمة "الشعبي" التي ميّزته عن حزب النظام كلمة ذات صدى يساري (مثلما هو الحال في

اسم ''الحركة الشعبية''). والاسمان عكسا في واقع الأمر المأزق الذي وجد فيه الإخوان أنفسهم بعد انقلابهم. والملاحظ أيضا أن الإخوان تجنبوا إلصاق صفة الإسلام باسم جمهورية السودان مثلما فعل النظام الإيراني. وكان ذلك مفهوما قبل ذهاب الجنوب، إلا أن استمراره بعد ذلك عكس اهتمامهم بصورتهم في الخارج، وخاصة في الغرب، وتخوّفهم على ما يبدو من التبعات التي من الممكن أن تجرّها صفة ''إسلامي'' التي أصبحت مقصورة على الاستهلاك المحلي.

92. الحامدي، **حسن الترابي**، ص 105.

93. لتفاصيل انقسام الإخوان (الذي أطلقوا عليه اسم ''المفاصلة'') ا نظر

Abdullahi A. Gallab, *Their Second Republic: Islamism in the Sudan from Disintegration to Oblivion*, Farnham, Sry: Ashgate, 2014.

94. حسن الترابي، **حركة الإسلام عبر المسير لاثنى عشر السنين**، إصدار المؤتمر الوطني الشعبي، 2001.

95. حسب بيانات الجهاز المركزي للإحصاء السوداني في عام 2014 فإن ما يزيد على ثلث السكان (أي 14.6 مليون نسمة) يعيشون تحت الخط العالمي للفقر. وهناك نحو 7 مليون مواطن في حاجة ملجئة للمساعدات الإنسانية. أما فيما يتعلّق بالفساد فإن تقرير مركز المعلومات لمكافحة الفساد ومنظمة الشفافية الدولية الصادر في مارس 2017 يقول إن الفساد ''موجود في كل القطاعات وعبر كل فروع ومستويات الحكومة: فموظفو الخدمة العامة معروفون بطلبهم للرشاوي مقابل خدمات يحقّ قانونيا للأفراد والشركات أن يتلقوها؛ ويملك الموظفون الحكوميون بشكل مباشر أو غير مباشر أسهما في العديد من المشاريع مما يلحق تشوهات بالسوق عبر المحاباة والمحسوبية؛ ومن المعتقد أن رئيس الدولة والحكومة قد اختلس ما

يصل إلى 9 بلايين دولار من عائدات البترول." ويضيف التقرير أن السودان "يعتبر واحدا من أفسد البلاد في العالم. وحسب مؤشر منظمة الشفافية لتصورات الفساد فإن السودان نال 14 درجة، وهي نتيجة لا تضعه إلا أمام كوريا الشمالية والصومال وجنوب السودان وسوريا (الشفافية الدولية 2017) ..." ص 1 و 2 على التوالي في Transparency International, "Sudan: Overview of Corruption and Anti-corruption," Number 2017 (4), 31 March 2017.

96. وصلت الحيرة وحالة العجز بالإخوان إلى حدّ دعوة اقتصادي يساري في عام 2018 ليصبح وزيرا لماليتهم في آخر تعديل وزاري قبل ثورة ديسمبر.

97. حسن الترابي، **الحركة الإسلامية في السودان** (القاهرة: القارىء العربي، 1991)، ص 230-231. في إعادة تقييمه لفشل تلك التجربة يقول الناشط والقيادي في حركة المؤتمر الوطني الشعبي المحبوب عبد السلام "لكن شعارات تبديل المجتمع (وإعادة صياغة الإنسان السوداني) قد طرحتها الثورة في ظل نظام شمولي وإطار لا يستذكر الديمقراطية إلا فوضى ... فقد أثارت تلك الشعارات حفيظة كثير من أهل الفكر والثقافة السودانيين خارج أُطُر الحركة الإسلامية ... إذ ظلوا يرون في أخلاق السودانيين الموروثة وأعرافه التليدة مهما تكن أديان السودانيين وثقافاتهم ما يستحقّ أن يُحفظ ويُستمسك به ... وكان الأوفق للحركة الإسلامية أن تسمع لقولهم ..." ويختم تقييمه قائلا إن "التحوّل والتغيير لا يكون إلا بالرضى لا بالإكراه والقهر والقوة، كما ظنّت بعضُ النخبة الإسلامية العسكرية والمدنية المتعسكرة." (**الحركة الإسلامية السودانية: دائرة الضوء .. خيوط الظلام، تأملات في العشرية الأولى لثورة الإنقاذ**، النسخة الالكترونية، ص 271). والنقطة الأخيرة عن رفض القهر كوسيلة للتغيير نقطة سليمة، وهي تصبّ في مجرى الانتقادات التي بدأ بعض الإسلاميين يوجهونها لنظام كانوا بالأمس من بُناته. إلا أن ما يقوله المحبوب

عبد السلام لا يمكن أن يكون متّسقا منطقيا إلا إذا أدرك أنه لا يتحدّث عن "ثورة" وإنما عن انقلاب عسكري نفذته الحركة الإسلامية، وهو بهذه الصفة فعل غير شرعي ومؤسس على عنف لا يعرف إلا الإكراه والقهر في علاقته بمعارضيه.

98. حسن الترابي، **الحركة الإسلامية في السودان**، ص 217.

99. عبد الله علي إبراهيم، **الشريعة والحداثة: مبحث في جدل الأصل والعصر** (القاهرة: دار الأمين، 2004)، ص 108. والمؤلف في ادعائه هذا يغمط محمود محمد طه حقّه إذ أنه كان بحقّ زعيم ما يمكن أن يوصف بالتجديد الإسلامي في السودان، ودفع حياته ثمنا لتجديده — وهو ثمن كانت حركة الترابي من ضمن القوى الفاعلة التي قضت به في وقته لتنفرد بعدها بميزة تكريسه كمادة رِدّة في قانونها الجنائي.

100. المصدر السابق، ص 220.

101. المصدر السابق، ص 214.

102. محمد الهاشمي الحامدي، **حسن الترابي: آراؤه واجتهاداته في الفكر والسياسة**، ص 111.

103. يقول الشفيع خضر سعيد في تقييمه لسياسة النظام القبلية إن حزب المؤتمر الوطني عندما "يتّبع، منهجيا، مع الزعامات القبلية أسلوب الإرضاءات السياسية لدرجة تشطير الولايات والكيانات الإدارية الواحدة تشطيرا أميبيا، إنما يؤجج نيران الصراع القبلي، في بلد تعثّر فيه مشروع بناء دولته القومية ... [إن] الصراع السياسي في البلاد ينزلق بسهولة وبعجلة تسارعية نحو فخ وهاوية الصراع العرقي السافر، ليصبح شعار القبيلة هو المحرّك الأساسي بالنسبة لكل الأطراف ..." **القبيلة والسياسة في السودان** (أسطنبول: توتيل للنشر والإنتاج الإعلامي، 2016)، ص 103–104.

104. مقتبس في عبد الماجد عليش، **حدث في السودان: يوميات الدولة الإسلامية** (الخرطوم: دار عزّة، 2005)، ص 623.

105. وهكذا نجد مثلا النظام يهدد بتطبيق حد السرقة في محاولته

لمجابهة أزمة دارفور والانفلات الأمني فيها. ففي أبريل 2016 وأثناء زيارته لمدينة نيالا أعلن رأس النظام توجيهه للمحاكم بقطع يد كل من يسرق عربة. وفي مايو من نفس العام خفّف وزير داخلية النظام من لهجة رأس النظام وأعلن "عن اتجاه لتطبيق حدّ السرقة وقطع يد كل متورط في سرقة السيارات وتهريبها بدارفور."

انظر على التوالي: راديو دبنقا / وكالات، "البشير يوجه بتطبيق حدّ السرقة بقطع اليد في دارفور وإزالة البوابات"، **راديو دبنقا**، 30 مايو 2016. (مصدر الكتروني، الاسترجاع بتاريخ 10 نوفمبر 2018)؛ "السودان تفكر بتطبيق حد السرقة بقطع اليد"، **الشبيبة**، 30 مايو 2016. (مصدر الكتروني، الاسترجاع بتاريخ 10 نوفمير 2018).

106. الخرطوم (أ ف ب)، "السودان تقطع يد ورجل لص ارتكب جريمة سرقة"، **اليوم السابع**، 28 فبراير 2013. (مصدر الكتروني، الاسترجاع بتاريخ 10 نوفمير 2018).

107. أورد موقع **العربي الجديد** في أكتوبر 2015 أن محكمة سودانية حكمت بقطع يد متهم بسرقة أثاث قدرت قيمته بمبلغ 15 ألف جنيه وأن الحكم "أثار ... الأوساط السودانية التي بدأت بتناول الحادثة على نطاق واسع مع الكثير من التهكم ... واعتبر ناشطون على مواقع التواصل الاجتماعي الحكم بمثابة الكيل بمكيالين، مشيرين إلى حرص السلطات على تطبيق الحدود على الضعفاء، بينما تغض النظر عمن سموهم "الأقوياء"، في إشارة إلى قضايا الفساد التي تنسب للمسؤولين في الدولة، وتتناول أخبارهم الصحف المحلية." الخرطوم / **العربي الجديد**، "القضاء السوداني لا يزال يحكم بقطع يد السارق"، **العربي الجديد**، 25 أكتوبر 2015 (مصدر الكتروني، الاسترجاع بتاريخ 10 نوفمير 2018). ولقد كان أحد الشعارات التي ظل المتظاهرون يرددونها في مظاهرات ثورة ديسمبر 2018 شعار "سلمية، سلمية، ضد الحرامية".

108. **اليوم السابع**، 28 فبراير 2013.

109. المحبوب عبد السلام، **الحركة الإسلامية السودانية: دائرة الضوء .. خيوط الظلام**، ص 263 – 264.

110. عبد الغني أحمد إدريس، **الدعوة للديمقراطية والإصلاح السياسي في السودان: الإسلاميون، أزمة الرؤيا والقيادة** (لندن: مؤسسة سنار الثقافية، 2012)، ص 23-24.

111. نستخدم تعبير "المشروع الإسلامي" هنا بدلا من تعبير "الإسلام السياسي" الشائع لأنه أكثر دقّة في تقديرنا إذ أن السياسة مجرد عنصر واحد من عناصر حركة الانبعاث الإسلامي والمشروع ذو طبيعة شمولية تحاول "أسلمة" كل مظاهر الحياة.

112. عبد العزيز حسين الصاوي (محمد بشير أحمد) من المثقفين السودانيين القلائل الذين ركّزوا على العلاقة الوثيقة بين الديمقراطية والعقلانية، وعن هذا يؤكّد على "استحالة الديموقراطية دون ديموقراطيين حقيقيين دون أن يكونوا عقلانيين في الآن نفسه. فالديمقراطية ليست مجموعة مكوّنات نظام حكم وإنما أسلوب حياة وطريقة تفكير وسلوك." **الفكر السياسي: ديمقراطية بلا استنارة** (أم درمان: مركز عبد الكريم ميرغني، 2010)، ص 23.

113.

Gershon Greenberg, "The Rise of Hitler, Zion, and the Tribulation," in *Comprehending Christian Zionism: Perspectives in Comparison*, ed. Göran Gunner and Robert O. Smith (Fortress Press: Augusburg, MN: 2014), pp. 276–277.

فكرة عودة المسيح هذه روّج لها في السودان محمود محمد طه. ومسيح طه العائد ليس بعيسى الإسرائيلي وإنما هو رجل من أمة محمد والرسالة التي سيقدّمها للبشرية هي الرسالة الثانية من الإسلام وشريعتها. انظر منشورَيْ الإخوان الجمهوريين "عودة المسيح" و"المسيح" الصادرين في ديسمبر 1980 وديسمبر 1981. (موقع الفكرة الجمهورية الالكتروني).

114. حول الحركة الدينية الصهيونية في إسرائيل ونجاحها الملحوظ

في الهيمنة على الخطاب السياسي وتطبيع التمسك بالأراضي التي تم احتلالها بعد حرب 1967 باعتبارها جزءا لا يتجزأ من الرقعة الجغرافية التي سيظهر فيها المسيح انظر

Paul Scham, "“A Nation that Dwells Alone”: Israel Religious Nationalism in the 21st Century," *Israel Studies*, Vol. 23, No. 3 (Fall 2018), pp. 207–215.

115. عبد الله أحمد النعيم، **الإسلام وعلمانية الدولة** (القاهرة: دار ميريت، 2010)، ص 52.

116. المصدر السابق، ص 35.

117. المصدر السابق، ص 393.

2

حسن الترابي
والرحلة من "البأس"
إلى البؤس

1

عندما نال السودان استقلاله في مطلع عام 1956 كان حسن عبد الله الترابي في الرابعة والعشرين من عمره ومن المستبعد أن يكون قد خطر بذهنه حينها أن دوره السياسي في التاريخ الحديث لبلده سيبزّ الدور السياسي لآباء الاستقلال. إلا أن الترابي عاش وتفرّغ للعمل السياسي ليصبح عند لحظة موته السياسي المعاصر الذي ترك أعمق البصمات على واقع السودان حتى الآن وليمسّ تأثيرُ رؤيته وسياساته ورؤيةُ حركته الإسلامية وسياساتها كلَّ مواطن سوداني اليوم سواء كان هذا المواطن يعيش في السودان أم في المهاجر والمنافي.

ظهر الترابي أول ما ظهر كواحد من شهب سماء ثورة أكتوبر الشعبية، أعظم حدث في تاريخ السودان المعاصر بعد حدث الاستقلال. ولقد قدّرت شريحة المتعلمين دوره في أكتوبر وكافأته عليه إذ نال أكبر عدد من الأصوات في دوائر الخريجين في انتخابات

عام 1965 رغم تعاطف وانحياز غالبية الخريجين لليسار الذي نال مرشحوه نحو 70 ٪ من المقاعد (كان من الواضح أن التصويت للترابي لم يكن له علاقة البتة ببرنامجه الإسلامي إذ أتى المرشح الإسلامي الثاني الذي فاز، محمد يوسف محمد، في ذيل القائمة).

وفي الفترة ما بين ثورة أكتوبر وقيام انقلاب نميري في مايو 1969 نجح الترابي في ترسيخ قيادته للحركة الإسلامية، وهي قيادة تميّزت منذ البداية باستقلالها السياسي عن حركة الإخوان المسلمين الأم في مصر، رغم أن الحركة الإسلامية السودانية ظلّت إلى حد كبير، وحتى الآن، تقتات على الزاد الفكري للحركة المصرية وتعتمد عليه. واستطاعت الحركة تحت زعامة الترابي الحركية والبراغماتية أن تصبح المقابل الموضوعي للحزب الشيوعي السوداني، فإن كان الحزب الشيوعي، رغم محدودية عدد عضويته، قد نجح أن يصبح القوة الأساسية المهيمنة وسط قوى اليسار السوداني بل ووجه هذا اليسار (وهو وضع لا يزال مستمرا رغم الضربات والقهر الذي تعرّض له الحزب الشيوعي)، فإن الحركة الإسلامية التي قادها الترابي، رغم قلّة عددها، ما لبثت أن أصبحت القوة الأساسية المهيمنة وسط القوى الإسلامية بل ووجه الحركة الإسلامية السودانية.

وبعد عام من انفجار ثورة أكتوبر نجحت حركة الترابي في تصدّر وقيادة حملة حلّ الحزب الشيوعي بدعوى أنه حزب يروّج للإلحاد وهي حملة انتهت بسرعة بحلّ الحزب الشيوعي وطرد نوابه من الجمعية التأسيسية في نوفمبر 1965. كان حلّ الحزب الشيوعي لحظة فاصلة في تاريخ السودان المعاصر إذ أنه كان بمثابة اللحظة التي حُقنت فيها السياسة السودانية بالسُّمّ الذي ظل يسري في أوصالها حتى اليوم ونعني به سُمّ الدين عندما يصبح جزءا من السياسة. صحيح أن المؤسسة الطائفية المتمثلة في السيدين الكبيرين عبد الرحمن المهدي وعلي الميرغني ظلت موجودة وفاعلة منذ فترة الحكم الاستعماري ولعبت دورا هاما أثناء فترة الكفاح من أجل

الاستقلال، إلا أن الحركتين السياسيتين اللتين ارتبطتا بالسيدين (حزب الأمة والحركة الاتحادية) كانتا عمليا حركتين علمانيتين لم تستند براجحهما على الدعوة لدستور إسلامي أو تطبيق للشريعة (رغم المرجعية والسلطة الدينية للسيدين، خاصة في حالة السيد عبد الرحمن المهدي الذي قاد والده المهدي ثورة وطنية إسلامية فرضت أحكام الشريعة فرضا على السودانيين). وهكذا لم تنجح الحركة الإسلامية في تحقيق هدفها المباشر بحلّ الحزب الشيوعي فحسب وإنما نجحت أيضا في فرض خطاب وضع الإسلام في قلب السياسة السودانية وجرّت الحزبين الكبيرين من أنفهما لمواقعهما، وهو تحوّل رسّخه صعود زعامة الصادق المهدي، ذي التوجهات الإسلامية القوية القريبة من فكر الإخوان المسلمين. ومن حينها أضحى هناك تحالف استراتيجي بين الحركة الإسلامية وحزب الأمة، وهو تحالف امتدّ خطابه ليشمل الاتحاديين ويكتسب بذلك سمة ما يطلق عليه الخطاب الإسلامي "وحدة أهل القبلة".

كان من الطبيعي أن يدافع الترابي عن حلّ الحزب الشيوعي ليس فقط بمنطق الإسلام وإنما أيضا بمنطق علماني يتحدث عن "دستورية" الحلّ. وكان دفاعه نموذجا محزنا للأكاديمي والقانوني عندما يسقط ويدافع عن القهر الفكري وحجر حرية التعبير على الآخرين، وهو سقوط وضع المفكر والسياسي الإسلامي محمود محمد طه إصبعه عليه عندما كتب:

> ويمكن ... أن يقال إن الدستور هو "حق حرية الرأي" وأن كل مواد الدستور الأخرى، بل وكل مواد القانون، موجودة في هذه العبارة الموجزة كما توجد الشجرة في البذرة ... [إن] الدستور ... موجود بالجرثومة في الحقّ الأساسي – حق حرية الرأي – وما الجمعية التأسيسية إلا الظرف المناسب الذي يجعل شجرة الدستور، بفروعها، وعروقها، وساقها تنطلق من تلك البذرة الصغيرة.[1]

لم يكـن الـترابي مشـغولا بهـذه القضيـة الكـبرى وهـي لم تشـغله باقـي حياتـه، بـل ولم تشـغل الحركـة الإسـلامية التـي أصبحـت منـذ تلـك اللحظـة أكـبر خطـر عـلى الديمقراطيـة السـودانية وعـلى الحريـات عـلى كل المسـتويات.

2

وعندمـا قـام العقيـد جعفـر نمـيري ورفاقـه مـن "الضبـاط الأحـرار" بانقلابهـم في مايـو 1969 كانـت كل الدلائـل تشـير إلى ما يشـبه اسـتئصال المـشروع الإسـلامي، فهـذا انقـلاب علـماني يسـاري معـادٍ لـكل مـا يمثلـه البرنامـج الإسـلامي وعـلى اسـتعداد لدخـول مواجهـة مسـلحة مـع قـوى اليمـين حتـى ولـو اسـتدعى الأمـر حصـد حيـاة الآلاف كـما حـدث في الجزيـرة أبـا في مـارس 1970. إلا أن السُّـمّ الـذي أطلقتـه الحركـة الإسـلامية أثبـت مضـاءه وأثـره الباقـي والبعيـد وانتهـى الأمـر بنظـام مايـو بتبنـي الطـرح الإسـلامي ليصبـح أول نظـام بعـد الاسـتقلال يفـرض تطبيـق عقوبـات الحـدود ويدشّـن بتطبيقهـا أسـوأ فـترة لعنـف الشريعـة القضائـي في التاريـخ المعـاصر للسـودان.

اسـتفاد الـترابي مـن فـترة اعتقالـه في ظـل نظـام نمـيري وكانـت فـترة ذاخـرة بالإطـلاع والتثقيـف الإسـلامي إذ أن تكوينـه الثقـافي قبلهـا لم يكن يختلـف عـن تكويـن معاصريـه الذيـن نشـأوا في ظـل النظـام التعليمـي للاسـتعمار. صحيـح أن عمـل والـده كقـاض شرعـي وخلفيـة أسرتـه الدينيـة ربـما تكـون قـد أعطتـه ميـزة إضافيـة، إلا أن تعليمـه النظامـي كان تعليـما علمانيـا وتخصصـه الأكاديمـي في دراسـته الجامعيـة وفـوق الجامعيـة كان تخصصـا علمانيـا. وهـو بهـذا التكويـن التعليمـي والتخصصي لم يكـن يختلـف عـن الكثـير مـن زعـماء حركـة الإخـوان المسـلمين. إلا أنـه لابـد أن يكـون قـد أدرك أن عنـصر الثقافـة الدينيـة والخـوض في أمـور الديـن بدرايـة العـالم شرط أسـاسي لمصداقيتـه السياسـية كقائـد لحركـة إسـلامية. هـذه هـي الفـترة التـي عكـف فيهـا الـترابي عـلى إعـادة صياغـة

نفسه وصورته ليصبح "مفكر" الحركة أيضا الذي يرسم حاضرها ومستقبلها.

عندما خرج الترابي من المعتقل عقب توقيع اتفاقية ما عُرف بالمصالحة الوطنية كانت الرؤية واضحة في ذهنه بشأن ما يجب أن تفعله حركته للوصول للسلطة: التمكين المالي واختراق الجيش بالإضافة لتأهيل كوادر الحركة الإسلامية والتغلغل في أجهزة النظام والانتشار وسط قطاع الطلاب والشباب والقطاعات الجماهيرية. وتلقت الحركة الإسلامية دفعة من حيث لا تحتسب عندما انتصرت الثورة الإيرانية في مطلع عام 1979، وبدلا من أن يحلّ وضع ديمقراطي محل الشاه جاء روح الله الخميني وتحولت الثورة إلى ثورة "إسلامية". ورغم الطبيعة الشيعية للنظام إلا أن قيامه رفع معنويات الإسلاميين في كل أرجاء العالم الإسلامي وزاد من ثقتهم.

وتعزّزت ثقة الحركة الإسلامية عندما فرض نميري قوانين الحدود والقِصاص في سبتمبر 1983 والتي لم يجد السودانيون على يديها "سوى السيف والسوط"، كما عبّر بيان حركة محمود محمد طه في ديسمبر 1984. تحمّس الترابي – الذي بايع النميري كإمام – لقوانين سبتمبر وساندها ودعمها هو وحركته بكل إمكانياتهم. وفي قمة حمّى تطبيق "شرع الله" فقد العشرات من فقراء المواطنين أيديهم أو أيديهم وأرجلهم تطبيقا لحدّ السرقة وتعرض عدد كبير من المواطنين لإهانة الجلد العلني تطبيقا لحد السُّكر أو مخالفات أخرى. وفوق كل ذلك، كانت الشريعة وسيلة فعّالة لتصفية خصم كانت الحركة الإسلامية وراءه لعقود وهو الشيخ المجدِّد محمود محمد طه. اُتهم طه بالردة – التي لم تكن مادة من مواد قوانين سبتمبر – وأُعدم في حفل إعدام علني، وهو إعدام حشدت له الحركة الإسلامية عضويتها الذين خرجوا وهم يهللون ويكبّرون. وكان تطبيق عقوبات الشريعة بقسوتها ولاإنسانيتها وإهانتها للكرامة بداية العدّ التنازلي لنظام نميري.

وفي هذا الظرف العصيب وجو الإدانة العالمية استبشاعا لعقوبات الشريعة ولإعدام طه انقلب النميري فجأة، وهو يستعد للذهاب لأمريكا لمقابلة رونالد ريقان، على الحركة الإسلامية ووجد الترابي وأتباعُه أنفسَهم في السجن بين عشية وضحاها. وربما كانت هذه الخطوة تسكينا للرأى العام الداخلي والعالمي عقب فشل تجربة الشريعة، وربما كانت تدبيرا استباقيا لانقلاب كان يعدّه الإسلاميون الذين ربما أحسّوا أن الظرف قد نَضِج وأن اللحظة قد أزِفَت وآن اقتطاف ثمرة السلطة. وكان هذ هو الظرف التي انفجرت فيه انتفاضة مارس/ أبريل 1985، وقد كان توقيتها من حسن طالع الحركة الإسلامية التي ربما كانت على وشك أن تتعرض لضربة شبيهة بالضربة التي تعرّض لها الشيوعيون عقب انقلاب 19 يوليو 1971 الفاشل.

3

تميّزت فترة الديمقراطية الثالثة من أبريل 1985 إلى يونيو 1989 بشلل شبه تام وعدم قدرة على حسم أهم وأخطر مسألة وهي إيقاف الحرب الأهلية والوصول لاتفاق سلام، وكان ذلك بسبب دور الحركة الإسلامية التحريضي والرافض للسلام وتردّد الصادق المهدي المتحالف معها والواقع دوما تحت تأثيرها. ولقد استطاعت الحركة الإسلامية أن تلعب هذا الدور بفعالية لأنها أضحت ذات قوة مالية وتنظيمية وإعلامية غير مسبوقة وتعاظمت قدرتها على ابتزاز الحزبين الكبيرين. وعندما انقلب الترابي وحركته على الديمقراطية في ليلة الثلاثين من يونيو 1989 كانت الحركة قد أعدّت عدّتها كاملة لإدخال السودان في أبشع كابوس في تاريخه المعاصر — كابوس العيش في ظل نظام يجمع أسوأ استبدادين: استبداد الحكم العسكري واستبداد الدولة الدينية.

هذا الكابوس لم ينته بموت الترابي بالطبع وتواصل بعده.

ولكن ماذا عن تقييم الترابي نفسه وتقييم ميراثه؟

أن هذا التقييم في غاية الأهمية للسودانيين (وفي تقديرنا للمسلمين في العالمين العربي والإسلامي) لأنه يتعلق بتقييم الحركة الإسلامية ودورها في حياتهم، بل ويتعلق في نهاية المطاف بالإسلام نفسه ودوره في حياتهم.

4

من الطبيعي أن يفخر الإسلاميون بالترابي لأنه كان صاحب التفكير الاستراتيجي والعزيمة السياسية الحديدية والكفاءة العالية التي نقلتهم من دائرة تنظيم محدود العدد والتأثير إلى حركة سياسية مؤثرة استطاعت انتزاع السلطة والاحتفاظ بها لما يقارب الثلاثين عاما.

وقياسا على ما حققه الترابي ربما أُعتبر في نظر الكثيرين "ناجحا" بميزان السياسة. كان الترابي كسياسي "ميكافيليا" لا تهمّه إلا غاياته وعلى استعداد لاستخدام كل الوسائل لتحقيقها. وككل سياسي "ميكافيلي" لم يكن الترابي صادقا. وفي واقع الأمر فإن عدم صدقه يجب ألا يثير الاستغراب في حالته (أو حالة أي سياسي إسلامي) لأنه كان يعلم بلا شك من قراءته للسيرة أن محمدا أباح لأصحابه الكذب على أعدائه. ولقد نجح الترابي أن يصوغ حركته وقيادتها على صورته فأصبحت حركة "ميكافيلية" بامتياز.

بيد أننا لا نعتبر الترابي سياسيا ناجحا حتى بمقاييس "ميكافيليته". فميكافيليته جعلته ينقلب على الشرعية الديمقراطية الدستورية ويستعين بالجيش ليصل للسلطة ويفرض شرعية جديدة هي شرعية البندقية والعنف، ثم يتوقع بعد ذلك (كما توقّع عبد الله خليل قبله) أن رأس النظام العسكري سيسلّمه السلطة لقمة سائغة. والترابي في هذا لم يكن "ذكيا" أو "حكيما" وإنما كان "نرجسيا" اعتقد أن ما ينطبق على الآخرين لا ينطبق عليه. والترابي لم يتعلّم من دروس التاريخ وعِبره عندما عجز أن يرى ما سيفعله به أقرب

تلاميذه الذين صاغهم وعجنهم بيديه إذ هجروه عندما واجهوا الخيار بين "القوي" و"الأقوى" فانحازوا للأقوى وأثبتوا بذلك نجاحهم الفائق في تطبيق ما لقّنهم إياه شيخهم ودرّبهم عليه. وإن شئت أن تلمس "نرجسية" الترابي وعدم "ذكائه" وعدم "حكمته" فإنك تلمسها في تصريحه في مايو 2011 بعد إطلاق سراحه عقب اعتقال دام مائة يوم عندما احتجّ قائلا إنه أُعتقل من دون أن توجّه له أي تهمة — يقول رجل القانون والسياسي الذي انقلب على الضمانات الدستورية وداس على حكم القانون هذا الكلام وكأنه يعيش خارج الكابوس الذي صنعه!

ولأن الترابي صاغ الحركة الإسلامية على صورته كما أشرنا أعلاه فإنها أصبحت حركة ذات أفق قانوني محدود وبذا أصبحت إلى حد بعيد حركة "ذات قضية واحدة" هي قضية الشريعة وتطبيقها. وافتقدت الحركة أي "ضمير اجتماعي" وأي تعاطف مع الفقراء والمسحوقين والمهمشين وأصبح صوتها، وهي تواجه اليسار خاصة، صوت الدفاع عن الرأسمالية والمِلْكية الخاصة. ويبلغ هذا الصوت قمته في الدفاع عن العقوبة القرآنية لقطع يد السارق والسارقة، وهكذا يكتب الترابي في تفسيره للآية 5:38 (المائدة):

> ... فهذا القطع إنما يقع جزاء بما كسب سارق أو سارقة، ونكالا يعتبر به ويتعظ وينكل عن العود لمثله من تسول له نفسه مثل ذلك الجرم من مدّ يده لنزع حق غيره تعديا على حرمة حرزه الخاص مستوليا على ما يبلغ نصابا بينته السنة قدرا معروفا ليقدّر من بعد منسوبا مقارنا لمختلف مستويات مبلغ المعاش الخالف. والله عزيز أنزل هذه العقوبة وكتبها على الناس فهو لا يقبل ظلم عباده وترويعهم وسرقة ثمرة عملهم وكسبهم الخالص، وحكيم بما نزل هذه العقوبة جزاء على جريمة السرقة ردعا لظاهرة العدوان على أحرازهم الآمنة وأموالهم المحفوظة.[2]

وليس هذا معرض مناقشة تفاصيل عقوبة القطع أو غيرها من عقوبات الشريعة ولكنه معرض الإشارة إلى أن أفق ما يكتبه الترابي في دفاعه عن القطع وتبريره لا يتجاوز أفق كتب التفسير القديمة وأفق حجج الفقهاء في العصور السابقة.

هذا الموقف الفقهي المدافع عن الشريعة، وعن الحدود خاصة، والذي لا يقبل المراجعة والنقاش، هو ما طبع موقف الترابي وحركته وأدّى لأكبر انتكاسة تشريعية في تاريخ السودان الحديث عندما فُرضت قوانين سبتمبر 1983. وقد اكتملت هذه الانتكاسة على يد الترابي عندما أصدر نظام يونيو العسكري الإسلامي قانونه الجنائي عام 1991 والذي يحوي المادة 126 التي تسلب المواطن السوداني المسلم من حريته الفكرية والدينية وتعتبر الخروج من الإسلام "رِدّة" يُعاقب عليها بالقتل (لا ينطبق هذا على المواطن السوداني الذي يترك دينا آخر ويعتنق الإسلام). وفي واقع الأمر فإن مادة الرِّدّة هذه هي إضافة الترابي الأساسية للقوانين السودانية وبصمته القانونية التي تركها.

5

لم يختلف انقلاب الإسلاميين عن أي انقلاب سبقه من حيث أنه أعلن صبيحة انتزاعه للسلطة تعليق الدستور وحلّ البرلمان المنتخب وحل الأحزاب السياسية. إلا أن الانقلاب اختلف عما سبقه في أنه أتى وهو يحمل رؤية شمولية "توحيدية" مصممة على إعادة صياغة السودان صياغة جديدة تزيل وتمحو تنوعه الديني والثقافي ليصبح التجسيد الأعلى "للمشروع الإسلامي" أو ما أطلق عليه النظام من باب التَّقِيّة السياسية "المشروع الحضاري".

كان من الواضح للترابي أن حلمه الكبير قد بدأ بانتزاع السلطة بالعنف وأنه لا يستطيع ترسيخ أقدامه إلا بالإقصاء والعنف. وهكذا

وفي الأسابيع الأولى فصل النظام وشرّد من القوات النظامية والخدمة المدنية – حسب تقديرات المراقبين – ما يساوي أو يفوق عدد من شرّدهم نظام نميري على مدى أعوامه الستة عشر. وقفزت ومنذ شهور النظام الأولى "بيوت الأشباح" ليجد المئات من المتهمين بمعارضة النظام أنفسهم وهم يخضعون لأقسى أنواع التعذيب.

والسودان لم يشهد في حياته السياسية تعذيبا مثل الذي شهده منذ صعود الترابي وحركته للسلطة. أبرز الترابي قسوة لم تبرز عند أي سياسي سوداني آخر منذ الاستقلال ورأى في ذلك "بأسا" يمهّد "لتمكين" الحركة الإسلامية ويرسّخه. ولقد قلنا أعلاه إن عدم الصدق في حالة الترابي يجب ألا يثير استغرابنا لأن "خداع العدو" له فقهه الإسلامي المستند على النموذج النبوي، ونضيف هنا أن القسوة التي تصل حد التعذيب والقتل يجب ألا تثير استغرابنا بدورها إذ أنها تستند على لاهوت يصوّر الإله كإله معذّب يخاطب المؤمنين قائلا "قاتلوهم يعذبهم الله بأيديكم" (9:14، التوبة) وتستند على سابقة نبوية في التعذيب والقتل. وهكذا استباح الإسلاميون أجساد معارضيهم ضربا وتنكيلا وتعذيبا واغتصابا وإزهاقا للحياة.

وكان من الطبيعي أن تمتدّ هذه الاستباحة للجنوب الذي مثّل التحدي المباشر للحركة الإسلامية. ورأت الحركة في تحدي الجنوب تحديا آخر أكبر هو تحدي إفريقيا التي يصطرع على روحها الدينان التبشيريان الكبيران: المسيحية والإسلام (وهما دينان ينظران للثقافة الأفريقية بتعالٍ ولا يعترفان بأن أفريقيا لها تراثها الديني والروحي القديم الذي يجب أن يحترماه).

ورغم أن الحرب الأهلية بين الجنوب والشمال انفجرت عشية الاستقلال إلا أن انتزاع الإسلاميين للسلطة عنى تحولا حاسما في أوضاعها. فبينما أن الوصول لحلّ مع الاحتفاظ بوحدة السودان كان احتمالا واردا في ظل كل الأنظمة السابقة، إلا أن هذا الخيار لم يعد قائما تحت ظل نظام الإسلاميين. كان موقف الترابي وحركته

بشأن التمييز ضد غير المسلمين وحرمانهم من حقوقهم الدستورية واضحا منذ عام 1968 عندما تمت مناقشة الدستور الإسلامي في جلسات اللجنة القومية للدستور حيث واجهه فيليب غبّوش – رئيس اتحاد عام جبال النوبة – وسأله عما إن كان من الممكن لغير المسلم أن يكون رئيسا للدولة وأجاب الترابي بالنفي القاطع. ولقد كانت هذه اللحظة من اللحظات النادرة التي كان الترابي صادقا فيها (وهو صدق انتزعه غبّوش انتزاعا). وصدقُ الترابي هذا في الموقف من غير المسلمين ترجمته فيما بعد سياستهم تجاه الجنوب بعد انقلاب حركته.

كانت حرب الجنوب وضرورة دحر الحركة الشعبية لتحرير السودان هي أولوية نظام يونيو العسكري الإسلامي. وحوّل الإسلاميون حرب الجنوب لحرب دينية جهادية ودفعوا، لأول مرة في تاريخ الحرب الأهلية السودانية، بالمدنيين لأتون جهادهم. لم يكن أمام هذه الحرب الجهادية إلا خيار أن تنتصر فيفرض الإسلاميون إرادتهم أو تنهزم فينال الجنوبيون حريتهم. وبعد أن فقد السودانيون من جنوبيين وشماليين عددا لا يحصى من الضحايا وأدرك النظام عجز جهاده وعبثه كان لابد له من القبول في نهاية الأمر بحق الجنوبيين في تقرير مصيرهم. وعندما أُتيحت للجنوبيين الفرصة، لأول مرة في تاريخهم، لتقرير مصيرهم واختيار مستقبلهم كان من الطبيعي أن يختاروا الانعتاق من أسر الشمال واستعلائه واضطهاده وصوّتوا بإجماع مذهل لاستقلالهم.

6

وإن نجح الجنوبيون في الانعتاق من أسر الإسلام الذي يميّز ضد غير المسلمين فإن هناك وضعا موازيا لذلك رسّخته هيمنة الإسلاميين قبل سقوط سلطتهم ولم ينجح ضحاياه في الانعتاق منه، ونعني به وضع المرأة التي تعاني من تمييز الشريعة وحرمانها من حقّ المساواة.

ولقد انتبه الترابي، بحكم تعليمه العلماني والفترة التي قضاها في الغرب، لأهمية قضية المرأة وأطلق بعض التصريحات التي توحي بمواقف مراجعة وإصلاح للشريعة. إلا أن هذه التصريحات يجب أن تُقرأ في إطار القراءة العامة للترابي كشخص تحرّكه في المقام الأول مقتضيات السياسة ويطلق التصريحات وعينه دائما على الكسب السياسي. إن الموقف الحقيقي للترابي وحركته تُبرزه القوانين التي انحازوا لها، وهم قد انحازوا لكل مظاهر التفرقة والتمييز ضد المرأة في الشريعة. ومن أخطر انحيازات الترابي انحيازه للعنف ضد المرأة. دعنا نقرأ تفسيره للآية 34:4 (النساء) التي تبيح للرجل ضرب زوجته "الناشزة". يقول الترابي:

> واللاتي يسلكن نحو النشاز شذوذا وخروجا على القوامة والقنوت وحفظ الأمانة سلوكا يؤدي لذلك بما يرجح عند تقدير رقابة المؤمنين حول الأسرة وخوفهم، والخطاب ليس إلى الأزواج بل هو إلى المؤمنين وأولياء الأمور الخاصة في مجتمعهم عامة خطابا موصولا عبر الآيات السابقة، فأولاء الناشزات جزاؤهن الواقي الوافي درجات من التعامل من المؤمنين حولهن توافق درجات النشوز وأنماطه. فالنشوز المحدود قد يجدي معه الوعظ، والوعظ قد يكون من الزوج خاصة عند نشوز في الحياة المستورة للأسرة، وقد يكون أيضا من ذوي القربى أو الجيرة أو الصحبة للأسرة إذا بدا النشوز، والهجر في المضاجع جزاء للنشوز موكول للزوج فعلا فبينه وبينها فراش الزوجية لكن الناشز لن يجاب لها عندئذ قضاءً طلب الطلاق بسبب الهجر. أما ضرب الناشزات لمدى أبلغ من النشوز فتبين السنة أنه مكروه وإن وقع الضرب غير مبرح فلا حجة فيه للتقاضي المشهور إذ حياة الزوجية مهما تقع فيها مشادة غير بالغة خيرها الستر بابتلاءاتها. أما النشوز الذي يبلغ الفاحشة فإن العقاب يقع ضربا وجلدا قد يباشره طرف من الأسرة

ستـرا لأمرهـا أو إذا بانـت الفاحشـة بالشـهادة يتولاهـا المجتمـع قضـاءً، فمجتمـع الذيـن آمنـوا هـو المخاطـب بهـدي الآيـة ... [3]

وهكـذا فـإن الـترابي، رجـل القانـون، لا ينحـاز فحسـب لـضرب المـرأة وإنـما يجرّدهـا أيضـا مـن حقهـا في اللجـوء للقضـاء بدعـوى ضرورة السِّـتْر. ومـن أبشـع مـا يمثّـل العنـف ضـد المـرأة تحـت ظـل رؤيـة الـترابي وحركتـه مقطـع الفيديـو الـذي صُـوِّر عـام 2010 لجلـد فتـاة في سـاحة عامـة وهـي تـصرخ وتحـاول حمايـة نفسـها بينـما يلاحقهـا سـوط الجـلاّد. هـذا هـو "القضـاء الاجتماعـي" الـذي يُنَظِّـر لـه الـترابي عندمـا "يهتـدي" مجتمـع المؤمنـين "بهـدي" آيـة النشـوز. ولحظـة جلـد هـذه الفتـاة التـي انحفـرت في الذاكـرة الجمعيـة للسـودانيين كانـت بـلا شـك مـن أكثـر اللحظـات التـي هزّتهـم بهمجيتهـا. ولكـن مـاذا عـما أعقـب هـذه اللحظـة؟ مـاذا عـن الثمـن النفسـي والاجتماعـي الـذي دفعتـه هـذه الفتـاة ودفعتـه أسرتهـا؟ هـذا السـؤال مـن نـوع الأسـئلة الـذي لا تهـمّ الـترابي وحركتـه لأن همهـم "كمؤمنـين" ورسـالتهم للسـودانيين والعـالم عـلى مسـتوى القانـون الجنائـي هـي بعـث الشريعـة وتحقيـق "النـكال" القـرآني.

7

حـاول الـترابي واجتهـد مـا وسـعه الاجتهـاد أن يطـرح نفسـه كمفكـر. ولا شـك أنـه كان يملـك الإمكانيـات التـي كان مـن الممكـن أن تجعلـه مفكّـرا إلا أنـه لم يكـن يملـك المؤهـل الأولي للدخـول لعـالم الفكـر ونعنـي بـه الإيـمان بحريـة الفكـر والتعبـير. إن مـن لا يؤمـن بحريـة الفكـر والتعبـير لا يمكـن أن يكـون مفكّـرا بالمعنـى الحقيقـي للمفكّـر. لا شـك أن الترابي سـمع بمقالـة فولتـير الشـهيرة: "لا أوافـق عـلى مـا تقـول ولكننـي سـأدافع حتـى المـوت عـن حقّـك في أن تقولـه"، إلا أنهـا عـلى مـا يبـدو لم تحـرّك فيه سـاكنا؛ فالـترابي كإسـلامي لم يكـن متعاطفـا أصـلا مـع قيمـة اسـتنارية كهـذه. وهـذا الرفـض لقيمـة حريـة الفكـر والتعبـير ليـس سـببا في أزمـة الفكـر الإسـلامي

الحركي فحسب وإنما أيضا في أزمة الإسلام نفسه كدين.

إن ما قدّمه الترابي كمشروع فكري لا يمكن أن يؤخذ مأخذ الجدّ الفكري إذ أن الترابي كان سياسيا أولا وأخيرا. إن دخوله عالم الفكر (وينطبق هذا على تلاميذه) هو مجرد استغلال لخطاب الفكر بقصد تمكين المشروع الإسلامي وإكسابه مسحة مصداقية فكرية. ولا نعني بقولنا هذا الانتقاص من قيمة كلّ سياسي ولا نعني به أن السياسي لا يستطيع أن يكون مفكرا ولا نعني به الانتقاص من قيمة كل فعل سياسي. قولنا موجّه ضد نوع معين من السياسيين وضد نوع معين من أنواع الفعل السياسي، ونعني به السياسيين الذين لا يدخلون السياسة من باب الخدمة العامة التي تُشاد على الحقوق الدستورية للمواطنين وإنما من باب التسلّط المناقض للمصلحة العامة والمنتهك للحقوق الدستورية. إن الفعل السياسي لمثل هذا النوع من السياسيين يصبح تدميرا منظّما لمجتمعاتهم.

والترابي في تقديرنا من النوع الثاني من السياسيين إذ لم يكن ديمقراطيا وإنما كان متسلطا. وهو في تسلطه استخدم قهر الدين وإرهابه الفكري واستعان بقهر المؤسسة العسكرية وقدرتها المدرّبة على القمع. إلا أنه تفوّق على من سبقوه في قهر السودانيين بأن أنشأ هو وحركته أكبر وأقسى جهاز أمني وأكثرها استباحة لحقوق الإنسان وأسوأها سِجِلّا في تعذيب المواطنين وامتهان كرامتهم ونشر الرعب والخوف بينهم.

8

مات الترابي بعد أن سلب السودانيين حريتهم الفكرية والسياسية وحقهم في التعبير والتنظيم وحقهم في انتخاب ممثليهم وبرلمانهم الحر.

مات الترابي وقد سلب مواطنيه من دستورهم وضماناته ومن حماية حكم القانون ليصبحوا خاضعين لسطوة جهاز أمن حركته وعسفه.

مات الترابي وقد أضحت السلطات التشريعية والقضائية والتنفيذية

مسخا في أيدي الإسلاميين وأضحى مجموع جهاز الدولة مطية لتحقيق مصالح الطبقة الجديدة لمنسوبي حركته وإشباع شرههم في ظل نظام اقتصادي رأسمالي منفلت ومتوحش وغارق في فساد غير مسبوق.

مات الترابي والسودانيون يعيشون في ظلّ سيف الحدود الذي رفعه وتهددهم أقسى العقوبات وأكثرها إهانة لكرامتهم الإنسانية من التهديد بالرجم والتشويه بقطع للأيدي أو قطع من خلاف للأيدي والأرجل ومن جلد ومن انتكاس لقوانين الانتقام والتشفي القائمة على مبدأ العين بالعين.

مات الترابي وقد فاقم مشروعُه وضعَ المرأة كمواطن من الدرجة الثانية ولعبت حركته دورا محسوسا في تردي قيم المجتمع السوداني وانحطاط موقفه من المرأة.

مات الترابي وقد ترك بلدا منكمشا بعد أن يئس ثلث سكانه من العيش في وطن يتساوى مواطنوه وخاصة في ظلّ مشروع حركته فقرروا الانفصال تحقيقا لاستقلالهم واستردادا لكرامتهم الإنسانية.

مات الترابي ودولة مشروعه تحاكي دولة المدينة عندما انقلب أصحاب محمد ووجهوا عنف الإسلام على بعضهم بعد أن قضوا على المشركين. انقلب نظام الحركة الإسلامية يعيث وسط مسلمي الشمال تقتيلا وسلبا واغتصابا في دارفور وجبال النوبة والنيل الأزرق.

مات الترابي والغالبية الساحقة من مواطني السودان تعاني من فقر وإدقاع غير مسبوق في ظل انهيار وتردٍّ على كل المستويات وفجوة ظلّت تتسع كل الوقت اتساعا مريعا بين الذين لا يملكون والذين يملكون.

مات الترابي وقد نجح نظامه في قتل وتشريد أكبر عدد من السودانيين في تاريخهم الحديث.

مات الترابي بعد أن حوّلت حركتُه السودانَ لبلد من أكثر البلاد انحطاطا في كل مؤشرات التنمية العالمية وأضحى بلدا تابعا فاقدا لسيادته وكرامته يتسوّل المال ببيع دماء مواطنيه.

9

من المؤكد أنه لم يخطر ببال الترابي وهو في عمر الرابعة والعشرين ووطنه يستقبل استقلاله بابتهاج وفرح ويَحْلُم بأنه سيكون بلدا ديمقراطيا ناميا ومتقدما (و"علما بين الأمم") بأنه عندما يموت في عمر الرابعة والثمانين سيكون قد ساهم أكبر مساهمة في العمل على تدمير حُلْم بلده وإيصاله لبؤس غير مسبوق وهو يحاول أن يبعث حُلْما آخر ينتمي للقرن السابع الميلادي.

إلا أن حُلم الترابي وحركته لم يكن أصلا الحُلم الذي راود السودانيين ساعة استقلالهم ولا يمكن أن يكون حُلمهم للمستقبل. ولعل أبلغ درس وعاه السودانيون على ضوء ابتلائهم بالترابي وحركته هو أن الإسلام ليس بحلّ لمشاكلهم وأن حلّ مشاكلهم يبدأ بالعودة لتحكيم الديمقراطية التي ستتيح لهم الجو الصحي لمواجهة مشاكلهم والبحث عن حلولها اعتمادا على عقولهم وإرادتهم وعلى تمسكهم بأرفع القيم الإنسانية وليس استنادا على رؤية تَدَّعي نزولها من السماء.

الهوامش

1. محمود محمد طه، **زعيم جبهة الميثاق الإسلامي في ميزان الثقافة الغربية والإسلام** (أم درمان: [مطبوعات الحركة الجمهورية]، [1968]، ص 13-14.
2. حسن الترابي، **التفسير التوحيدي** (بيروت: دار الساقي، 2004)، ج 1، ص 505.
3. المصدر السابق، ج 1، ص 369-370.

3

126

1

تتعلـق المـادة 126 في القانـون الجنائـي السـوداني لسـنة 1991 بالخـروج مـن الإسـلام أو مـا يوصـف في الشريعـة "بالـرِّدّة" وتنـصّ عـلى الآتي:

1 . يعـد مرتكبـاً جريمـة الـردة كل مسـلم يـروج للخـروج مـن ملـة الإسـلام أو يجاهـر بالخـروج عنهـا بقـول صريـح أو بفعـل قاطـع الدلالـة.

2 . يسـتتاب مـن يرتكـب جريمـة الـردة ويمهـل مـدة تقررهـا المحكمـة فـإذا أصر عـلى ردتـه ولم يكـن حديـث عهـد بالإسـلام، يعاقـب بالإعـدام.

3 . تسقط عقوبة الردة متى عدل المرتد قبل التنفيذ .

ولقـد ارتبـط حـرص الحركـة الإسـلامية في السـودان عـلى إدخـال الـردة كجريمـة في القانـون الجنائـي بموقفهـا مـن فكـر الأسـتاذ محمـود محمـد طـه واصطدامهـا بـه الـذي أدّي لإعدامـه في ينايـر 1985 في ظـل قوانـين الحـدود التـي أعلنهـا جعفـر نمـيري في سـبتمبر 1983 . ولقـد تـمّ تنفيـذ إعـدام طـه بتحالـف بـين نمـيري والإسـلاميين رغـم أن قوانـين

الحدود حينها لم تشمل مادة تجرّم الرِّدّة،[1] وهذه كانت "الثُّغرة" في قانون نميري الجنائي الإسلامي التي جَهَد الإسلاميون فيما بعد على ملئها، مما حدا بحسن الترابي، الزعيم الإسلامي وزعيم الكيان الذي أطلق عليه الإسلاميون الجبهة الإسلامية القومية في الفترة من 1985 إلى 1989، بتضمين مادة عن الرِّدّة في مشروع القانون الجنائي الذي قدّمه للجمعية التأسيسية عام 1988.[2] واصطدم مشروع القانون الجنائي هذا بمعارضة حادة عطّلت مسيرته في مرحلة القراءة الثانية، إلا أنه ما لبث أن انبعث لاحقا ليصبح أساس المشروع الجنائي لعام 1991 بعد انقلاب الإسلاميين في يونيو 1989.

ورغم أن الحركة الإسلامية والقوى السياسية المتحالفة معها نجحت في عام 1965 في التعبئة ضد الحزب الشيوعي السوداني واستصدار قرار بحلّه من داخل الجمعية التأسيسية بدعوى أنه حزب يروّج للإلحاد إلا أن هذا القرار لم يؤدِّ للمطالبة بالحكم على الشيوعيين بالرِّدّة. ولقد وقف طه ضد قرار حلّ الحزب الشيوعي وأصدر كتيبه **زعيم جبهة الميثاق الإسلامي في ميزان الثقافة الغربية والإسلام** ردّا على كتيب **أضواء على المشكلة الدستورية** الذي كان حسن الترابي قد أصدره في الدفاع عن حلّ الحزب الشيوعي وتبريره. وعبّر طه في هذا الكتيب تعبيرا واضحا وقويا عن تمسكه بالمبدأ الدستوري الذي يقرر أولوية حرية الرأي وكتب "ويمكن ... أن يقال إن الدستور هو "حق حرية الرأي" وأن كل مواد الدستور الأخرى، بل وكل مواد القانون، موجودة في هذه العبارة الموجزة كما توجد الشجرة في البذرة ... [إن] الدستور ... موجود بالجرثومة في الحق الأساسي — حق حرية الرأي — وما الجمعية التأسيسية إلا الظرف المناسب الذي يجعل شجرة الدستور، بفروعها، وعروقها، وساقها تنطلق من تلك البذرة الصغيرة."[3] وبما أن مواقف طه من قضية حرية الرأي لم تكن على المستوى النظري أو العملي مواقف متسقة فإن دافعه في هذه الحالة كان على الأرجح حَدْسه

بأن حلّ الحزب الشيوعي استنادا على ذريعة دينية من الممكن أن يطال الحزب الجمهوري ويلحقه هو شخصيا. ولقد كان هذا هو ما حدث بالضبط، وإن حدث على مستوى أقل دراماية من مستوى حلّ الحزب الشيوعي، عندما تقدّم كل من الأمين داؤد محمد وحسين محمد زكي، الأستاذان بجامعة أم درمان الإسلامية، لمحكمة الخرطوم العليا الشرعية بدعوى حسبة للحكم بردّة طه عن الإسلام وتطبيق ما يترتب على هذه الرِّدّة، وحكمت المحكمة في نوفمبر 1968 على طه بأنه "مرتدّ عن الإسلام" وأمرته "بالتوبة عن جميع الأقوال والأفعال التي أدت إلى ردّته". إلا أن المحكمة لم تذهب الشوط كله وارتأت عدم مسايرة عريضة المدعين وقررت صرف النظر عن البنود التي طالبا فيها بـ "حلّ حزبه لخطورة دعوته، وإغلاق دار حزبه، وتطليق زوجته المسلمة، وإعلان بيان ردته للناس، وألا يتحدث باسم الدين، ومؤاخذة من يأخذ بمذهبه، والصفح عن من تاب وأناب من أتباعه."[4]

ولم يكن من قبيل الصدفة أن قضية الحسبة ضد طه قد تقدم بها أستاذان من الجامعة الإسلامية التي ورثت معهد أم درمان العلمي وسارت على خطاه في نشر ودعم الإسلام السني التقليدي المشبّع بالعداء للتصوف بشكل عام وتصوف مدرسة ابن عربي بشكل خاص (وهي المدرسة التي شكّلت الوعي الصوفي لطه) بالإضافة للعداء للحداثة (التي تبنّى طه بعض مظاهرها).[5] وهكذا فإن الصراع بين طه ومعارضيه من الإسلاميين لم يكن صراعا "سودانيا" بحتا، وإنما كان صراعا تعود جذوره للمواجهة الطويلة بين التصوف والإسلام التقليدي والتي شاءت تصاريف تاريخها أن يصبح طه "حلّاجا" آخر وضحية متأخرة في القرن العشرين من ضحايا عنف الإسلام التقليدي. وفي قلب هذه المواجهة تكمن قضيةُ مَن الذي يملك سلطة الحديث باسم الإسلام، خاصة وأن طه ادّعى سلطة موازية لسلطة النبوة عندما خرج من خلوة صوفية

أعلن عقبها "أصالته" ودعا الناس لما وصفه بـ "الرسالة الثانية من الإسلام".[6] ولذا لم يكن مستغربا أن تشدّد عريضة المدعيين على حلّ حزب طه "لخطورة دعوته" وعلى "ألا يتحدث باسم الدين"، ولم يكن من المستغرب بعد إعدامه في يناير 1985 أن تُحظر كتبه من النشر والتداول في السودان (وهو حظر لا يزال قائما).

ورغم أن حسبة أستاذَي جامعة أم درمان لم تحقق كل ما كانت تصبو له إلا أنها نجحت في تحقيق غرضها الأساسي وهو استصدار حكم بردّة طه، وبالتالي بعث و"تطبيع" فكرة الردة وبذرها في الخطاب القانوني السوداني. وانتقلت الرِّدّة من مرحلة "التطبيع" لتدخل حَيِّز التنفيذ عندما نشأ ظرف تطبيق الحدود في سبتمبر 1983. وهكذا أحيت محكمة يناير 1985 حكمَ محكمة 1968 بردّة طه وسارت لآخر الشوط وحكمت عليه بالإعدام. وقد أصبح هذا الحكم-السابقة بدوره أساس المادة 126 فيما بعد، وبذا انتقلت الرِّدّة من طور الفكرة أو الاجتهاد القضائي لطور الثبات بأن أصبحت مادة نافذة من مواد القانون الجنائي السوداني.

ورغم أن الكيد السياسي كان عنصرا هاما في استهداف الإسلاميين لطه،[7] إلا أن الإسلاميين لا يمكن أن يتهموا أنهم لم ينسجموا مع موقف الإسلام من حرية الفكر وحرية التعبير التي تحدّث عنها طه. إن الحرية التي يتحدث عنها طه حرية غريبة على أديان التوحيد الثلاثة الكبرى، ولم تنشأ في أوربا إلا في معارضة المسيحية. ولقد قبلت المسيحية المعاصرة في سياقها الغربي المعاصر هذه الحرية بعد أن خسرت معركتها في مواجهة فكر وحركة الاستنارة التي فرضت واقعا فكريا وقيميا جديدا يتجاوز الفكر الديني ويستمدّ تصوراته وقيمه من نبع الفلسفة الإنسانية.

ولقد وقع طه في مأزق فكري وأخلاقي كبير وهو يحاول بعث الإسلام كرسالة ثانية تصلح لـ "إنسانية القرن العشرين" (وهو تعبير غير موفّق لم ينتبه لمحدوديته الزمنية وقصد به الإنسانية

المعـاصرة وإنسـانية المسـتقبل) ويحـاول قـسرا نسـب مجموعـة مـن القيـم وتوطينهـا وجعلهـا قيـما "أصليـة" في الإسـلام ومنهـا قيمـة حريـة الفكـر والتعبـير. ومـا فعلـه طـه لا يختلـف عـما فعلـه باقـي المصلحـين المسـلمين الذيـن حاولـوا التوفيـق بـين قيـم الإسـلام وبعـض القيـم المعـاصرة، بـل ذهـب بعضهـم إلى ادعـاء نسـبتها للإسـلام بالأصالـة.

2

ولعـل أكثـر الآيـات تواتـرا في كتابـات الإسـلاميين المعاصريـن وهـم يحاولـون توطـين فكـرة حريـة الفكـر والتعبـير هـي آيـة سـورة البقـرة التـي تقـول "لا إكـراه في الديـن قـد تبـين الرشـد مـن الغـي فمـن يكفـر بالطاغـوت ويؤمـن بـالله فقـد استمسـك بالعـروة الوثقـى لا انفصـام لهـا والله سـميع عليـم" (256:2). وعـادة مـا يقـع الاقتبـاس للآيـة بالاقتصـار عـلى صدرهـا، أي جملـة "لا إكـراه في الديـن". وسـياق هـذه الآيـة يتواصـل في واقـع الأمـر إلى الآيـة التـي تليهـا والتـي تقـول " الله ولي الذيـن آمنـوا يخرجهـم مـن الظلـمات إلى النـور والذيـن كفـروا أولياؤهـم الطاغـوت يخرجونهـم مـن النـور إلى الظلـمات أولئـك أصحـاب النـار هـم فيهـا خالـدون". والآيتـان تشـكلان في الواقـع "وحـدة دلاليـة" أو "وحـدة معنـى" مسـتقلة عـن الآيـة التـي تسـبقها (وهـي آيـة سـورة الكـرسي الشـهيرة) والآيـة التـي تليهـا (وهـي تنتقـل لموضـوع مختلـف تمامـا هـو قصـة إبراهيـم مـع النمـروذ). هـل صحيـح أن هـذه الآيـة مـن الممكـن أن تقـرأ كمعـادل موضوعـي لمفهـوم وقيمـة حريـة الفكـر بمعناهـا المعـاصر؟

للإجابـة عـلى هـذا السـؤال دعنـا نبـدأ بالنظـر لمـا عنتـه هـذه الآيـة للمفسريـن السـابقين اعتـمادا عـلى مـادة الطـبري. يقـول الطـبري في تفسـيره للآيـة: "نزلـت هـذه الآيـة فـي قـوم مـن الأنصـار، أو فـي رجـل منهـم كان لهـم أولاد قـد هوّدوهـم أو نصروهـم؛ فلـما جـاء الله بـالإسلام أرادوا إكراههـم علـيه، فنهاهـم الله عـن ذلـك، حتـى يكونوا

هـم يختـارون الدخـول فـي الإسـلام.‟"[8] وهكـذا فـإن المـادة التـي يعتمـد عليهـا الطـبري في قـراءة هـذه الآيـة تجعلهـا آيـة مدنيـة وتربطهـا بظـرف (أو ”سـبب نـزول‟) محـدّد، وهـو ظـرف يتعلّـق بالأنصـار وأهل الكتـاب. وعندمـا نضـع هـذه الآيـة في السـياق العـام للنـص القـرآني فإننـا نجـد أنهـا تعـبر عـن موقـف مماثـل للموقـف الـذي تعـبّر عنـه آيـات مثـل آيـة سـورة يونـس ” ولـو شـاء ربـك لآمـن مـن في الأرض كلهـم جميعـا أفأنـت تكـره النـاس حتـى يكونـوا مؤمنـين‟ (99:10)، أو آيـة سـورة الكهـف ”وقـل الحـق مـن ربكـم فمـن شـاء فليؤمـن ومـن شـاء فليكفـر‟ (29:18) أو آيتـي سـورة الشـعراء ”لعلـك باخـع نفسـك ألا يكونـوا مؤمنـين * إن نشـأ ننـزل عليهـم مـن السـماء آيـة فظلـت أعناقهـم لهـا خاضعـين‟ (26:3-4)، وكلهـا آيـات تُعتـبر مكيـة وتعـبّر تعبـيرا متسـقا عـن موقـف محمـد قبـل إعـلان الجهـاد وفـرض الإسـلام بالسـيف.

وعنـد حديـث الطـبري عـن السـبب المحـدّد فـإن مادتـه تقـدّم خيطـين متباينـين. الخيـط الأول هـو خيـط يهـودي يربـط الآيـة بقـرار محمـد إجلاء يهـود بنـي النضـير وكيـف أن بعـض الأنصـار الذيـن تهـوّد أبناؤهـم أرادوا إكراههـم عـلى الإسـلام ليسـتبقوهم، إلا أن محمـدا مـا لبـث أن أعلـن لهـم الآيـة. أمـا الخيـط الثـاني فهـو خيـط مسـيحي يربـط الآيـة برجـل أنصـاري أسـلم وكان لـه ابنـان مسـيحيان أراد اسـتكراههما عـلى الإسـلام، وعندمـا استشـار محمـدا جـاءت الآيـة.[9] ومثـل هـذا التبايـن والاختـلاف مألـوف في المـادة الأخباريـة ومـادة ”أسـباب النـزول‟. ومـا نلاحظـه هنـا هـو الحـرص عـلى تأكيـد أن الآيـة تنطبـق عـلى أهـل الكتـاب وبالتـالي لا تشـمل الوثنيـين، وهـو انطبـاق يسـنده الحكـم الشرعـي بـأن أهـل الكتـاب تقبـل منهـم الجزيـة بينـما يُخيّـر الوثنيـون بـين قبـول الإسـلام أو قتلهـم.[10]

ومـن المعقـول وعـلى أسـاس القرينـة اللغوية اعتبـار الآيـة مدنيـة، إذ أن اسـتخدام كلمـة ”إكـراه‟ تعنـي ضمنيـا أن محمـدا كان في وضـع يمكّنـه

من إكراه الآخرين وفرض الإسلام عليهم، وهو وضع لم يتيسّر له إلا في المدينة. إلا أن قبول هذا الافتراض يواجهنا في الحال بمشكلة إذ أنه ينطبق أيضا على آية سورة يونس المقتبسة أعلاه والتي تستخدم الفعل "تكره" وهي آية تُعتبر مكية كما ذكرنا. وهكذا نجد أن مسألة مدنية الآية أو مكيتها أمر يعسر حسمه، وأن السياقين المتعلقين بيهود بني النضير أو الابنين المسيحيين سياقان يسمحان لمحمد بتلاوة آية سورة البقرة أو آية سورة يونس أو آية سورة الكهف أو آيتي سورة الشعراء.

ولكننا من الممكن أن نقول إن كل هذه الآيات آيات مكية من حيث الموقف الذي تعبّر عنه وهو ما يمكن وصفه بموقف "قبول الأمر الواقع"، أي قبول محمد بواقع محدودية سلطته الدينية والسياسية التي ما كان من الممكن أن تجبر غير المسلمين على الخضوع الديني أو السياسي له.

والمعلوم تاريخيا أن كل هذه الآيات التي تعبّر عن موقف "قبول الأمر الواقع" ما لبثت أن نُسخت بعد هجرة محمد وتأسيس دولة المدينة، وتحوّل محمد من واقع "لا إكراه في الدين" لواقع الإكراه في الدين وفرض خيارين لا ثالث لهما على العالم المحيط به (والعالم المحيط بالمسلمين في فورتهم التوسعية بعد وفاته) وهما الخيار الغليظ المتمثّل في قبول الإسلام أو الموت والخيار المخفّف المتمثّل في قبول الإسلام أو دفع الجزية. وهكذا عنى صعود الإسلام وانتصاره العسكري على أعدائه فرض واقع جديد يمكن وصفه بواقع "الإكراه الشامل".

وفكرة "الإكراه الشامل" ليست بفكرة غريبة على أديان التوحيد الكبرى الثلاثة، إذ أن هذه الأديان قدّمت التوحيد كمفهوم إقصائي وتميّزت صورتها عن الإله بسمتَي القهر والعنف. ولقد عكس محمد هاتين السمتين في مفهومه للإله وفي التجسيد العملي لرؤاه عبر ما أسّسه في المدينة من مجتمع ودولة. وهكذا وعلى المستوى

التصوري نجد أن التصور القرآني للقهر الإلهي يبدأ منذ لحظة البداية الكونية، فنقرأ "ثم استوى إلى السماء وهي دخان فقال لها وللأرض ائتيا طوعا أو كَرْها قالتا أتينا طائعين" (11:41، فصّلت). ويعكس الإسلام موقفا إقصائيا شبيها بموقف المسيحية، وهكذا يعلن القرآن "ومن يبتغ غير الإسلام دينا فلن يقبل منه وهو في الآخرة من الخاسرين" (3:85، آل عمران). وما نلاحظه أنه حتى في الحالات التي يقرّر فيها القرآن ألّا إكراه في الدين فإن هذا يتم في سياق تصوّري يؤكد على القهر والعنف الإلهي، ولقد رأينا ذلك في الآية 2:257 (البقرة)، كما نراه في آية سورة الكهف التي اقتبسنا صدرها أعلاه، إذ أن الآية بكاملها تقول: "وقل الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر إنا أعتدنا للظالمين نارا أحاط بهم سُرادِقها وإن يستغيثوا يغاثوا بماء كالمُهل يشوي الوجوه بئس الشراب وساءت مرتفقا" (18:29). وهكذا يتضح لنا أن عنف دولة محمد الذي انفجر في المدينة ليتحوّل "لإكراه شامل" هو عنفٌ كمنت بذوره في الرؤية القرآنية منذ بداياتها أي منذ مرحلتها المكية.

وعندما نتحدث عن "الإكراه الشامل" لدولة محمد ونظامها فإننا نتحدث في الواقع عن نمطين من الإكراه وهما ما يمكن وصفه بالإكراه الخارجي (أو ما يعرف بالجهاد) وما يمكن وصفه بالإكراه الداخلي.

والإكراه الخارجي انبنى على رؤية إقصائية عبّرت عنها آية سورة آل عمران التي تقول: "إن الدين عند الله الإسلام وما اختلف الذين أوتوا الكتاب إلا من بعد ما جاءهم العلم بغيا بينهم ومن يكفر بآيات الله فإن الله سريع الحساب" (3:19)، وهو موقف ترجمته على المستوى العملي آية سورة التوبة الشهيرة بآية السيف والتي تقول: " فإذا انسلخ الأشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم وخذوهم واحصروهم واقعدوا لهم كل مرصد فإن تابوا وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة فخلوا سبيلهم إن الله غفور رحيم" (9:5).

وهـذا الإكـراه وجّهـه محمـد في البدايـة ضـد الوثنيـين مـن العـرب ثـم مـا لبـث أن شـمل بـه اليهـود الذيـن أجلى بعضهـم وقتـل بعضهـم وغـزا بعضهـم وحوّلهـم لقـوة عمـل ينتجـون بشروطـه. وقـد ظـل مبـدأ الإكـراه الخـارجي هـو أسـاس علاقـة الدولـة الإسـلامية بعـد محمـد بباقـي العـالم الـذي أضحـى في نظـر فقـه التوسـع الإمبراطـوري "دار حـرب" أعطـى المسـلمون أنفسـهم حـق غزوهـا وقسرهـا عـلى قبـول هيمنـة الإسـلام.

أمـا الإكـراه الداخـلي فهـو إكـراه مـن دخلـوا أو قُسروا عـلى دخـول الإسـلام بالبقـاء داخـل حظيرتـه وعـدم الخـروج منـه. ولقـد كان أبـرز تجلٍ لهـذا الإكـراه في عهـد محمـد هـو ظهـور فئـة "المنافقـين" في المدينـة. ومنافقـو المدينـة (مثـل المنافقـين في كل المجتمعـات) أنتجتهـم علاقـة قـوة أفـرزت واقعـا قهريـا رأوا في ظلـه ضرورة المسـايرة الظاهريـة للقـوة المهيمنـة حفاظـا عـلى أنفسـهم وممتلكاتهـم.[11] ورغـم معرفـة محمـد للمنافقـين والإدانـة القرآنيـة المتكـررة لهـم إلا أنـه كان مضطـرا لمسـالمتهم ومـوادعتهـم، لأنـه كان محكومـا بقواعـد مـا أطلقنـا عليـه في مـكان آخـر "واقـع النفـاق العـام".[12] أمـا بعـد وفـاة محمـد فقـد تجـلّى القهـر الداخـلي في العلاقـة بـين الفِـرق الإسـلامية وخاصـة في الانقسـام الكبـير للمسـلمين مـا بـين سـنة وشـيعة، وهـو انقسـام بـدأ في أتـون حـرب أهليـة لم يخـبُ أُوارُهـا حتـى اليـوم. وهـذا الواقـع الانقسـامي ومـا اتسـم بـه عـلى المسـتوي العقيـدي مـن عجـز أو عـدم اسـتعداد عـلى التسـامح والتعايـش عكسـه الحديـث المنسـوب لمحمـد الـذي يقـول: " ... إن بنـي إسرائيـل تفرّقـت عـلى ثنتـين وسـبعين مِلّـة، وتفـترق أمتـي عـلى ثـلاث وسـبعين مِلّـة، كلهـم في النـار إلا مِلّـة واحـدة ... "[13]

3

إن المـادة 126 مـن القانـون الجنائـي الحـالي في السـودان ورغـم أنهـا ارتبطـت تاريخيـا في توقيتهـا وإلحـاح إضافتهـا للقانـون الجنائـي بإعـدام طـه، إلا أنهـا مـادة أصيلـة بـل وأساسـية في مـشروع بعـث الشريعـة

الإسلامية وفرض إكراه داخلي فعّال في مجتمعات المسلمين المعاصرين. ولذا لم يكن غريبا أن البلدان العربية والإسلامية التي وقعت تحت تأثير المشروع الإسلامي أو تبنته قد ضمّنت الردة وعقوبتها في قوانينها الجنائية، وهكذا نجد أن الردة منصوص عليها ومُعاقب عليها بالإعدام في قوانين ثمانية بلاد هي أفغانستان والأمارات العربية المتحدة وسلطنة بروناي والمملكة العربية السعودية والسودان وقطر وموريتانيا واليمن.[14] ولقد وصل هذا المدّ الإسلامي لجامعة الدول العربية التي ضمّنت الردة في مشروع القانون الجزائي العربي الموحّد والذي اعتمده مجلس وزراء العدل العرب كقانون نموذجي في نوفمبر 1996.[15] أما في حالة باقي البلاد العربية والإسلامية فإن عدم وجود مادة صريحة عن الردة في تشريعاتها لا يعني أن أوضاع الحريات الدينية والفكرية فيها أوضاع صحية تنسجم مع المستويات العالمية المنصوص عليها في مواثيق حقوق الإنسان، إذ تتميز قوانينها بالحجر على هذه الحريات والحرص على تطويق الإسلام بحماية خاصة في وجه أي نقد.[16]

أن هذا الوضع التشريعي يلخّص في واقع الأمر وضعا فكريا وأخلاقيا عاما وهو أن الإسلام كدين هو أكثر الأديان في عالمنا اليوم عداء وقهرا لحرية الدين والفكر والضمير ولحرية التعبير. فالمسيحية، على قمعها التاريخي لحرية الفكر ولحرية التعبير، قد تجاوزت هذا الوضع وأمست متصالحة مع المعايير الدولية لحقوق الإنسان. والمسيحية قد قبلت مبدأ وواقع العلمنة ولم تعد هناك دولة مسيحية عدا الفاتيكان. إلا أن دولة الفاتيكان نفسها لا تحكم على أي من قسسها بالقتل لو خرج واعتنق دينا آخر أو أصبح لادينيا (وهو أمر حدث للكثيرين من رجال ونساء الكنيسة واحتمال وارد في كل لحظة)، ناهيك عن أن تحكم على أي من أتباعها بمثل هذا الحكم.

وموقف الإسلام له في واقع الأمر بعدان، فبالإضافة لبعد

اصطدام العقيدة بمبدأ الحرية الفكرية هناك أيضا البعد الأخلاقي، وهو بعد لا ينفصل عن مسألة الحرية في عموميتها. إن القاعدة الأخلاقية الذهبية التي تطلب منا أن نعامل الآخرين مثلما نحب أن يعاملوننا، تعني أن الإسلام أو أي دين آخر لا يمكن أن ينال معاملة تفضيلية على حساب حرية أساسية هي حرية الفكر. إن الإسلام كدين تبشيري يدعو أصحاب الأديان الأخرى واللادينيين للتخلي عن معتقداتهم واعتناقه وهو أمر لا يتحقق في عالمنا اليوم إلا في سياق الحرية الفكرية الكاملة (إلا إذا قرر المسلمون فرض الإسلام على العالم اليوم بالسيف مثلما فعل مقاتلو ما أُطلق عليه خلافة دولة العراق والشام مع اليزيديين). وهكذا وفي واقع الحرية الفكرية اليوم فإن من حق أي شخص أن يتخلّى عن عقيدته ويعتنق الإسلام لو شاء، وهو أمر يحدث كل الوقت (وكثيرا ما نقرأ في كتابات الإسلاميين أن الإسلام أسرع الأديان انتشارا)، وبالمقابل فإن من حق أي مسلم أن يخرج من الإسلام ويعتنق ما يشاء، وهو أمر يحدث أيضا كل الوقت. إلا أن الفارق بين الخروجين كبير، فبينما أن الخروج من أي دين ودخول الإسلام لا يمثّل جريمة جنائية في قوانين أي بلد من بلاد العالم غير الإسلامي نجد أن الخروج من الإسلام يمثّل جريمة جنائية في العديد من البلدان الإسلامية وجريمة في نظر الكثير من الأفراد المتطرفين أو الجماعات الإسلامية الناشطة والمتطرفة التي من الممكن أن تلجأ لقتل الخارجين بنفسها.[17]

إن الصدام بين الإسلام وحرية الفكر (وحرية التعبير التي لا تنفصل عنها) صدام أصيل. وما يؤكده لنا واقع الأمر أن المادة 126 في السودان ومواد الردة في باقي العالم الإسلامي لا يمكن إلغاؤها في إطار الهيمنة الإسلامية التي تفرض الشريعة بوصفها المصدر الرئيسي للتشريع إن لم تكن المصدر الأوحد له. إن هيمنة الشريعة وإفراد الإسلام بمعاملة تضعه فوق باقي الأديان والمعتقدات يمثل انتهاكا غير مقبول لمبدأ حرية الفكر من ناحية وللحس الأخلاقي

السليم من ناحية أخرى.[18] وهي هيمنة تمثّل سمة أساسية من سمات واقع قهري عام في العالم الإسلامي لا يساورنا الشك أنه سينهار في وجه المقاومة الفكرية والسياسية والاجتماعية المستمرة والمتعاظمة له، إذ أن طموح الرجال والنساء في هذا العالم وحلمهم هو أن ينعتقوا من كل مظاهر القهر وأن يعيشوا حياتهم وهم يستمتعون بكل مظاهر الحرية التي تليق بالكرامة الإنسانية.

الهوامش

1. عدّل قاضي محكمة العدالة الناجزة المكاشفي طه الكباشي إدانة طه إلى الرِّدّة استنادا على قانون من قوانين سبتمبر 1983 عُرف بقانون الأصول القضائية الذي تعطي المادة (3) منه القضاة "حق الحكم في الأمور المسكوت عنها بما هو ثابت بنصوص الكتاب والسنة وبالاجتهاد وفي ضوء الإجماع والقياس وغيره من مصادر الاستنباط"، وبنى حكمه على أن "حكم الردة ثابت بالسنة الصحيحة وبإجماع الجمهور الأعظم من علماء المسلمين عبر العصور." المكاشفي طه الكباشي، **تطبيق الشريعة الإسلامية في السودان بين الحقيقة والإثارة** (القاهرة: الزهراء للإعلام العربي، 1986)، ص 86. وقد أُنتقد هذا الحكم باعتباره تطبيقا لقانون بأثر رجعي وهو تطبيق يتعارض تعارضا صارخا مع القاعدة القانونية العامة أنه لا عقوبة بدون نص قانوني. انظر Abdelsalam Hassan Abdelsalam and Amin M. Medani, "Criminal Law Reform and Human Rights in African and Muslim Countries with Particular Reference to Sudan," in Lutz Oette, ed., *Criminal Law Reform and Transitional Justice: Human Rights Perspectives for Sudan* (Farnham, Surrey: Ashgate, 2011), p. 47.

2. حول مشروع القانون هذا والخلافات التي أثارها انظر محمد علي جادين، **تقييم التجربة الديمقراطية الثالثة في السودان** (القاهرة: مركز الدرسات السودانية، 1997)، ص 238–244.

3. الحزب الجمهوري، **زعيم جبهة الميثاق الإسلامي في ميزان الثقافة الغربية والإسلام** ([أم درمان: منشورات الحزب الجمهوري، 1968]، طبعة ثانية)، ص 13–14.

4. مقتبس من عبد الله الفكي البشير، **صاحب الفهم الجديد للإسلام محمود محمد طه والمثقفون: قراءة في المواقف وتزوير التاريخ** (القاهرة: رؤية للنشر والتوزيع، 2013)، ص 540.

5. لا يني عبد الله الفكي البشير في دراسته الدقيقة والتفصيلية عن المواقف من طه عن وصف جامعة أم درمان الإسلامية بأنها "أزهر السودان"، ولا شك أنه وصف موفّق. حول تاريخ معهد أم درمان الديني وتطوره إلى جامعة إسلامية انظر المصدر السابق ص 566–592،

وحول الصدام المباشر بين جامعة أم درمان وطه عندما قامت الجامعة بفصل ثلاثة من الطلاب الجمهوريين انظر ص 593–603.

6. حول تصوّر طه انظر كتابه **الرسالة الثانية من الإسلام** (أم درمان: [مطبوعات الجمهوريين]، 1969، الطبعة الثالثة. الطبعة الأولى 1967). حول عرض هذا التصور ونقده انظر كتابنا:

Mohamed A. Mahmoud, *Quest for Divinity: A Critical Examination of the Thought of Mahmud Muhammad Taha* (Syracuse, NY: Syracuse University Press, 2007), pp. 132-178.

7. حول بُعد الكيد السياسي انظر مطبوعة الإخوان الجمهوريين، **الكيد السياسي والمحكمة المهزلة** (أم درمان: منشورات الإخوان الجمهوريين، 1985).

8. محمد بن جرير الطبري، **جامع البيان في تأويل القرآن** (بيروت: دار الكتب العلمية، 1992)، ج 3، ص 15.

9. انظر المرجع نفسه، ج 3، ص 15 وما بعدها.

10. انظر المرجع نفسه، ج 3، ص 17–18. من الضروري ملاحظة أن الحديث عن الحكم الشرعي المتعلق بالجزية يعكس تطورا لاحقا لا ينطبق على حالة يهود بني النضير الذين لم يتح لهم محمد خيار دفع الجزية وإنما خيّرهم بين الإجلاء والقتل. حول إجلاء بني النضير والأمن الاقتصادي الذي توفّر لمحمد بعد إجلائهم ومصادرة أراضيهم انظر محمد محمود، **نبوة محمد: التاريخ والصناعة** (لندن: مركز الدراسات النقدية للأديان، 2013)، ص 172–174.

11. هذه العلاقة بين النفاق وخوف المنافقين في ظل واقع القهر الجديد لم تغب عن إدراك محمد، وهو إدراك عبّرت عنه آيتا سورة المنافقون اللتان تقولان: "إذا جاءك المنافقون قالوا نشهد إنك لرسول الله والله يعلم إنك لرسوله والله يشهد إن المنافقين لكاذبون * اتخذوا أيمانهم جُنَّة فصدوا عن سبيل الله إنهم ساء ما كانوا يعملون" (63:1–2). ولقد قال الطبري في تفسيره لكلمة "جُنَّة" إنها تعني

"سُتْرة يستترون بها كما يستتر المستجنّ بجنته في حرب وقتال، فيمنعون بها أنفسهم وذراريهم وأموالهم، ويدفعون بها عنها"، **جامع البيان**، ج 12، ص 101.

12. عالجنا موضوع المنافقين ومسألة واقع النفاق العام معالجة تفصيلية في الفصل التاسع من كتابنا **نبوة محمد**.

13. محمد بن عيسى الترمذي، **الجامع الكبير**، تحرير بشار عواد معروف (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1996)، ج 4، ص 381.

14. للمواد المحددة المتعلقة بالردة في قوانين هذه البلاد انظر

Hannibal Goitom, with the Staff of the Global Legal Research Center, *Laws Criminalizing Apostasy in Selected Jurisdictions* (Washington, DC: The Law Library of Congress, Global Legal Research Center, 2014).

ويمكن الحصول على صورة الوثيقة على الموقع

http://www.loc.gov/law/help/apostasy/apostasy.pdf

15. يخصص مشروعُ القانون هذا الفصلَ السابع للردة ويغطيها في أربع مواد تنصّ على الآتي:

المادة 162: المرتد هو المسلم الراجع عن دين الإسلام ذكرا كان أم أنثى بقول صريح أو فعل قاطع الدلالة أو سبّ الله أو رسله أو الدين الإسلامي أو حرف القرآن عن قصد.

المادة 163: يعاقب المرتد بالإعدام إذا ثبت تعمده وأصرّ بعد استتابته وإمهاله ثلاثة أيام.

المادة 164: تتحقق توبة المرتد بالعدول عما كفر به ولا تقبل توبة من تكررت ردته أكثر من مرتين.

المادة 165: تعتبر جميع تصرفات المرتد بعد ردته باطلة بطلانا مطلقا وتؤول الأموال التي كسبها من هذه التصرفات لخزينة الدولة.

جامعة الدول العربية، الإدراة العامة للشئون القانونية، الأمانة الفنية

لمجلس وزراء العدل العرب، **المذكرة التوضيحية للقانون الجزائي العربي الموحّد**، الجزء الأول، 1996، ص 128.

16. حول الأوضاع في الأردن وإندونيسيا وإيران والباكستان والبحرين وتونس والجزائر وسوريا والعراق وعمان والكويت ولبنان وليبيا ومصر والمغرب انظر

Goitom, with the Staff of the Global Legal Research Center, *Laws Criminalizing Apostasy in Selected Jurisdictions*.

17. من أمثلة ذلك في مصر اغتيال الكاتب العلماني فرج فودة في يونيو 1992 على يد عضوين من أعضاء الجماعة الإسلامية إثر إصدار جسم يدعي ندوة علماء الأزهر لبيان يكفّره، ومحاولة اغتيال الروائي نجيب محفوظ في أكتوبر 1994 عندما طعنه شاب وقع تحت تأثير فتوى تعتبر محفوظ مرتدا يستحق القتل. ورغم أن القانون الجنائي المصري لا يحوي مادة ردة إلا أن ذلك لم يمنع الإسلاميين من الكيد للأستاذ الجامعي نصر حامد أبو زيد ورفع قضية حسبة ضده واستصدار حكم بردته على ضوء كتاباته الأكاديمية وبتطليقه من زوجته. وعادة ما يستشهد الإسلاميون في تجاوزهم للقوانين وعدم التزامهم بها بالحديث الذي يقول "من رأى منكم مُنْكرا فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه، وهذا أضعف الإيمان" (مسلم بن الحجاج، **صحيح مسلم**، تحقيق نظر محمد الفاريابي (الرياض: دار طيبة، 2006)، ج 1، ص 42).

18. هذه مسألة انتبه لها بعض الإسلاميين من ذوي النزعة الإصلاحية إلا أن صوتهم لا يزال ضعيفا وتأثيرهم لا يزال محدودا وتعاني معالجاتهم من الكثير من الضعف المنهجي. نتمنى أن نعود لمعالجات الإصلاحيين في عمل منفصل.

4

في نقد الشريعة:
حدّ السَّرِقة

موضوع هذه الورقة هو عقوبة جريمة السَّرِقة في الشريعة كما نصّ عليها القرآن. وتنقسم الورقة لثلاثة أقسام. ننظر في القسم الأول منها للنظرية التي صاغها الفقهاء عن السَّرِقة وأركان وشروط إقامة حدّها،(*) وننظر في القسم الثاني للحجج التي قدّمها داعيان إسلاميان حديثان لإحياء الحدود ومنها عقوبة قطع يد السارق. أما القسم الثالث فنخصصه للحجج ضد هذه العقوبة.

1

1.1

إن بحث التصوّر الإسلامي للسَّرِقة وعقوبتها يقتضي في تقديرنا أن نبدأ بإلقاء نظرة قصيرة على سياق فترة ما قبل الإسلام وموقف العرب منها والعقوبة التي فُرضت على مرتكبها.

يقول جواد علي عن السَّرِقة وأنماطها والموقف منها:

> السارق عند العرب من جاء مستترا إلى حِرْز فأخذ منه ما ليس له، فإن أخذ من ظاهر فهو مختلس ومستلب ومنتهب ومحترس، فإن مَنَع مما في يديه فهو غاصب. والسَّرِقة عيب

عند الجاهليين، أما الاستيلاء على مال الغير عنوة، أي باستعمال القوة، فلا يعد سرقة، بل هو اغتصاب وانتهاب إذا كان في داخل القبيلة، أما إذا كان اغتصاب مال شخص من قبيلة أخرى ليس لها حلف ولا جوار ولا عقد مع قبيلة المغتصب، فيعد مغنما ومالا حلالا. ولا يرى المغتصب فيه أي دناءة، بل قد يعدّ ذلك شجاعة وفخرا، لأنه أخذه عن قوة وجدارة، وعلى صاحب الحق أخذ حقه بنفسه، أو بمساعدة أهله أو أبناء عشيرته.[1]

وعن عقوبة السَّرِقة يقول ابن حبيب:

وكانوا يقطعون يد السارق اليمنى، ويصلبون قاطع الطريق. وقد صلب النعمان بن المنذر رجلا من بني عبد مناف بن دارم، من تميم، كان يقطع الطريق. وقطعت قريش رجالا في الجاهلية في السرق. منهم وابصة بن خالد بن عبد الله بن عمر بن مخزوم، سرق في الجاهلية فقطعت يده. قال هشام: وقطع عوف بن عبيد بن عمر بن مخزوم. وقُطع مرارا ثم سرق فرجم حتى مات. والخيار بن عدي بن نوفل بن عبد مناف. وعبيد الله بن عثمان بن عمرو بن كعب بن سعد ابن تيم، قطع في سرقة إبل. ومدرك بن عوف بن عبيد ابن عمر بن مخزوم. ومليح بن شريح بن الحارث بن أسد ومقيس بن قيس بن عدي السهمي وكانا سرقا حُلى الكعبة في الجاهلية ...[2]

وعلى الأرجح أن تقرير ابن حبيب أن العرب كانوا يقطعون يد السارق اليمنى ينطوي على تعميم شامل غير مبرّر، وربما لا تكون كل المعلومات والأسماء التي يذكرها دقيقة وتاريخية، إلا أن ذلك لا يمنع من أن تكون بعض حالات قطع قد وقعت، وأن هذه الحالات هي ما شكّل الأساس والسابقة للعقوبة القرآنية – وهو في نظرنا افتراض معقول عندما نضع في اعتبارنا أن الإسلام اعتمد في الكثير من تشريعاته على القوانين العرفية التي وجدها سائدة في بيئته.

2.1

ولكن لماذا اختار القرآن عقوبة قطع اليد بدلا من عقوبة أخرى أقل عنفا وقسوة؟ لقد فُرضت العقوبة في المدينة ومحمد يرسي دعائم دولته، ولقد اختطّت دولة محمد منذ البداية سبيل العنف والمواجهة المسلحة لتفرض نظامها الجديد وسلطتها المركزية التي قاومها المكيون وسائر العرب. والدولة بطبيعتها تحمل عنصر القهر والعنف ولكن العبرة أيضا بدرجة هذا العنف وكثافته. وفي ميزان العنف كانت دولة محمد من الدول ذات العنف الكثيف، وكان من الطبيعي أن يطبع ذلك نظامها العقابي أيضا إذ أن عنفها لم يكن موجها للخارج فحسب وإنما للداخل أيضا.

ولقد اعتبرت الشريعةُ السَّرِقةَ جريمة حدّية. وعُرِّف الحدُّ بأنه "عبارة عن عقوبة مقدّرة واجبة حقّا لله ... بخلاف التعزير فإنه ليس بمقدّر، قد يكون بالضرب وقد يكون بالحبس وقد يكون بغيرهما، وبخلاف القِصاص فإنه وإن كان عقوبة مقدّرة، لكنه يجب حقّا للعبد حتى يجري فيه العفو والصلح."[3] وهكذا استند مفهوم الحدّ على نظرية للحقّ ميّزت بين حقّ إلهي وحقّ إنساني. وإن كان الحقّ الإنساني هو حقّ إنساني- إنساني فإن الحقّ الإلهي هو في الواقع حقّ إلهي – إنساني، بمعنى أنه ليس بحقّ مطلق ومستقلّ الوجود وإنما هو حقّ يتطلّب وجود الإنسان. ورغم أن الإله في مفهوم الحدود هو الخصم والحكم إلا أنه يحتاج للعلاقة بالإنسان – الخصم ليصبح له حقّ شرعي.

ولقد ميّز العلماء بين نوعين من السَّرِقة: الكبرى والصغرى. وعنوا بالكبرى قطع الطريق أو البغي أو الحرابة التي يرد ذكرها في الآية التي تقول: "إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الأرض فسادا أن يُقَتَّلُوا أو يُصَلَّبُوا أو تُقَطَّع أيديهم وأرجلهم من خلاف أو يُنفَوا من الأرض ذلك لهم خزي في الدنيا ولهم في الآخرة عذاب عظيم" (5:33، المائدة).

سنقتصر في هذه الورقة على معالجة ما عُرف بالسَّرِقة الصغرى.

3.1

والسَّرِقة الصغرى تُعتبر من الجرائم ذات العقوبة الحدّية التي نصّت عليها الآية التي تقول: "والسارق والسارقة فاقطعوا أَيْدِيَهُما جزاءً بما كَسَبا نَكالا من الله والله عزيز حكيم" (5:38، المائدة). والسؤال الذي يواجهنا على ضوء المادة الإسلامية هو: هل عقوبة قطع يد السارق (وسنقتصر على صيغة المذكر في باقي الورقة للإشارة للأنثى أيضا، وهذا ما درجت عليه كتابات الفقهاء) هي العقوبة التي فرضها محمد منذ البداية في المدينة أم هل تطوّرت من عقوبة أخرى؟ وما يبرّر طرح هذا السؤال هو الحديث الذي يقول فيه جابر بن عبد الله:

> جِيءَ بسارق إلى النبي ... فقال: "اقتلوه"، قالوا: يا رسول الله، إنما سرق، قال: "اقطعوه"، فقُطع، ثم جِيءَ به الثانية، فقال: "اقتلوه"، قالوا: يا رسول الله، إنما سرق، قال: "اقطعوه"، فأُتِيَ به الثالثة، فقال: "اقتلوه"، قالوا: يا رسول الله، إنما سرق، قال: "اقطعوه"، فأُتِيَ به الرابعة، قال: "اقتلوه"، قالوا: يا رسول الله، إنما سرق، قال: "اقطعوه"، فأُتِيَ به الخامسة، فقال: "اقتلوه". قال جابر: فانطلقنا به إلى مِرْبَد النَّعَم، فاستلقى على ظهره، ثم كسَّ(*) بيده ورجله، فانصدعت الإبل، ثم حملوا عليه الثانية، ففعل مثل ذلك، ثم حملوا عليه الثالثة، فرميناه بالحجارة، فقتلناه، ثم ألقيناه في بئر، ثم رمينا عليه الحجارة.[4]

ولقد أنكر النَّسائي (ت 303/ 915) هذا الحديث وحكم عليه بأنه ليس بصحيح.[5] إلا أنه أورد صيغة أخرى للحديث تفرّد بها ويرويها الحارث بن حاطب وباختلاف أن الرجل يفقد يده ورجله في عهد محمد ويفقد طرفيه الآخرين ثم يُقتل في عهد أبي بكر

(*) كلمة غير واضحة المعنى ولعلها مصحّفة.

الـذي يقـول: "كان رسـول الله ... أعلـم بهـذا حـين قـال: 'اقتلـوه' ". [6] ولقـد أورد الحاكـم (ت 405/ 1014) هـذا الحديـث وقـال إنـه حديث صحيـح الإسـناد. [7] وفي معالجته لهـذا الحديـث تأرجح أحمـد بـن محمـد الطحـاوي (ت 321/ 933) بـين احتـمال حـدوث تطـوّر وتغـيّر في تشريـع عقوبـة السَّرِقـة وبـين أن تكـون جريمـة هـذا الرجـل ليسـت أصـلا السَّرِقـة وإن كان ذلـك خافيـا عـلى الصحابـة، فكتـب قائـلا: "يحتمـل أنـه كان هـذا في الابتـداء فقـد كان في الحـدود تغليظـا في الابتـداء، ألا تـرى أنـه [أي محمـدا] قطـع الأيـدي والأرجـل مـن العُرَنِيـين وسـمل أعينهـم ثـم أُنتسـخ ذلـك باسـتقرار الحـدود. [8] وقيـل كان ذلـك الرجـل مرتـدّا ... فقـد عـرف رسـول الله ... بطريـق الوحـي وجـوب القتـل عليـه ولمـا خـاف أن يظـنّ ظـانّ أن موجـب السَّرِقـة القتـل أمـر بقطعـه حتـى تبـين لهـم ذلـك في المـرة الخامسـة فأمـر بقتلـه، فلـما كان مسـتوجبا للقتـل يبـاح قطـع الأعضـاء منـه ... "[9] إن حكـم النَّسـائي عـلى هـذا الحديـث بأنـه غـير صحيـح حكـم سـليم في تقديرنـا فقصـة هـذا الرجـل الـذي يظـل يـسرِق حتـى بعـد فقـدان يديـه ورجليـه قصـة مـن المسـتبعد أن تكـون حقيقيـة، والأرجـح أن الفقهـاء الذيـن أرادوا التمثيـل لموقـف فقهـي معـيّن (سـنتعرض لـه أدنـاه) هـم الذيـن وضعـوا الحديـث. والاحتـمال الأكـبر في تقديرنـا أن محمـدا ومنـذ فـترة مبكّـرة في المدينـة ميّـز بـين السَّرِقـة العاديـة وبـين سرقـة كسرقـة العُرَنيـين ارتبطـت بالخـروج الكامـل عـلى سـلطته.

وهكـذا أصبحـت السَّرِقـة العاديـة "سرقـة صغـرى" عقوبتهـا القطـع وارتبطـت سرقـة مثـل سرقـة العُرنيـين بمفهـوم الحرابـة أو البغـي أو قطـع الطريـق وأصبحـت "سرقـة كـبرى". بيـد أنـه وفي حالـة السَّرِقـة الكـبرى فـإن "تغليـظ الابتـداء" الـذي يتحـدّث عنـه الطحـاوي لم يختـفِ اختفـاءً تامـا مـن القـرآن وإنـما اسـتقرّ طـرف منـه في غلاظـة العقوبـة التـي سـنّتها الآيـة 5:33 (المائـدة) أو آيـة الحرابـة التـي اقتبسـناها أعـلاه.

4.1

وعندما نحلّل آية السَّرِقة الصغرى فإننا نرى أنها لا تنصّ على العقوبة كـ "جزاء" على فِعْل السَّرِقة فحسب وإنما تبسط أيضا ركنا هاما من أركان فلسفة العقاب في الشريعة تعبّر عنه ضمنيا كلمة "نَكال". وإن كان مدلول كلمة "جزاء" يركّز على "العقاب في نفسه" أو العقاب المباشر (بألمه الآني المباشر) فإن مدلول كلمة "نكال" يتخطّى ذلك ليؤكد على الطبيعة الردعية للعقوبة. وهذا الارتباط اللصيق بين النَّكال والردع يتّضح اتضاحا لا لبس فيه في موضعين آخرين في القرآن. ففي سورة البقرة يخاطب القرآن اليهود قائلا: "ولقد علمتم الذين اعتدوا منكم في السبت فقلنا لهم كونوا قِرَدة خاسئين * فجعلناها نَكالا لما بين يديها وما خلفها وموعظة للمتقين" (2: 65–66). فما تصفه الآية من عقاب إلهي لليهود بمسخهم هو "نَكال" لا يقع فحسب كجزاء على اعتدائهم في السبت أو "كعقاب في نفسه" (ما تشير له الآية بتعبير "لما بين يديها") وإنما هو أيضا ردع وزجر مستقبلي – ما تشير له الآية بتعبير "وما خلفها" والتعبير الأصرح "وموعظة للمتقين". وهذا الربط الصريح بين عنصر النَّكال وعنصر الموعظة أو العبرة نجده أيضا في سورة النازعات التي تقول عن مصير فرعون: "فأخذه اللهُ نَكال الآخرة والأولى * إن في ذلك لَعِبرةً لِمن يخشى" (79: 25–26).[10]

وقد عبّرت مادةُ الحديث عن فكرة هذا الزجر الردعي في الحديث المنسوب لفَضالة بن عُبيد والذي يقول فيه: "أُتِيَ رسولُ الله ... بسارق فقُطعت يَدُه، ثم أمر بها، فعُلِّقت في عُنُقه."[11] وربما لم يفعل محمد ذلك،[12] إلا أن تاريخية الحدث ليست هي مناط الأمر هنا وإنما المناط هو التأكيد على أن قطعَ يد السارق جزاءٌ عقابي يتعدّى غرضُه الردعي الفردَ الجاني ليشمل مجموع المجتمع، وهي فكرة قصد الحديث توكيدها توكيدا حيّا عبر هذه الصورة المستبشعة ليحمل كلُّ مسلم في خياله صورة يده وهي تتدلّى من عنقه.

وفي حالة الجاني فإن المقياس على فعالية العقوبة ونجاحها على

المستوى الردعي يتحقّق عندما "يتوب". ونجد أوضح وأبسط تعبير عن هذه الفكرة في حديث يرويه أبو هريرة قائلا: "[إن] رسول الله ... أُتِيَ بسارق سرق شملة، فقالوا: يا رسول الله إن هذا قد سرق، فقال رسول الله ... "ما أخاله سرق." قال السارق: بلى يا رسول الله، فقال رسول الله ... "اذهبوا به فاقطعوه، ثم احسموه،(*) ثم ائتوني به." فقُطع، فأُتِيَ به، فقال: تب إلى الله عز وجل. قال: تبت إلى الله، قال: تاب الله عليك."[13] وهكذا فإن العقوبة وقدرتها الردعية تبلغ منتهاها في هذا الحديث الذي يقدّم لنا السارق "المثالي" إذ أنه ليس بسارق عادي وإنما هو سارق لا يُعْوِزه الوازعُ الأخلاقي فيصرّ على التزام جانب الصدق عندما يفتح له محمدٌ بابَ النجاة، وعلاوة على ذلك فهو سارق لا يُعْوِزه الوازعُ الديني فيتوب في الحال عندما يطلب منه محمد ذلك. وعندما يعلن له محمد أن الله قد تاب عليه فإن هذا بمثابة إعلان أن العقوبة قد أوصلت السارق (الذي كفّر عن سيئته وتطهّر) إلى نقطة التوازن والتصالح مع المجتمع.

5.1

وعند تحليل الآية يتّضح لنا أنها ذات صياغة عامة ومجملة وتنطوي على إبهام ولا تفي بالمتطلبات الأولية للعملية التشريعية التي تقتضي تعريف الجريمة وتحديد أركانها وشروطها، وهذا ما لا نجده في الآية. وفي واقع الأمر وعلى مستوى صياغة الآية نفسها فإننا نجد قراءة بديلة لصدرها غير القراءة العثمانية (نسبة للمصحف العثماني) السائدة، وهي قراءة عبد الله بن مسعود التي تقول: "والسارقون والسارقات فاقطعوا أيْمانَهُما".[14] ونرى في هذه القراءة معالجة فورية لمشكلتين من الممكن أن تثيرهما الصياغة العثمانية. فالسَّرِقة ربما تقوم بها العصابة من الناس وليس الواحد وهكذا فإن تعبير "السارقون والسارقات" أكثر دقة وملاءمة. وإبهام الصياغة بشأن اليد التي

* الحسم هو كَيُّ العِرْق بالنار لينقطع الدم.

تُقطع يزول في قراءة ابن مسعود التي تخصّصها باليمنى، وهو ما أجمع عليه الفقهاء من غير أن يجدوا سندا واضحا وصريحا له في الآية العثمانية.

إلا أن الآية وحتى بقراءة ابن مسعود لا تجيب بالطبع على كل الأسئلة الملحّة التي واجهت الفقهاء وهم يصارعون معضلة السَّرِقة. وهكذا انطلقوا من الآية على عموميتها لأفق أفسح وهو أفق الأحاديث المنسوبة لمحمد ثم أضافوا أفقا أكثر انفساحا هو أفق اجتهاداتهم التي انبنت على تكوينهم وأمزجتهم وميولهم النفسية واعتقاداتهم الظنية وخياراتهم المنهجية والمصالح الاجتماعية التي انحازوا لها (والأفق الأخير هو أفق مصدرَيْ الإجماع والقياس في علم أصول الفقه واللذين يأتيان بعد القرآن والسنة).

لا شك أن الفقهاء بوجه عام لمسوا شدّة عقوبات الحدود وقسوتها وحرصوا وهم يقيمون مشروعهم الفقهي على التخفيف من هذه الشدّة والقسوة. ووجد الفقهاء ضالتهم (أو لعلهم صنعوها) في حديث مُرْسَل(*) عن عمر بن عبد العزيز يقول: "ادرؤا الحدود بالشُّبُهات."[15] وهي قاعدة عبّر أوضح تعبير عنها حديث عائشة الذي تقول فيه إن محمدا قال: "ادرءوا الحدود عن المسلمين ما استطعتم، فإن كان له مخرج فخلُّوا سبيله فإن الإمام أن يُخطىء في العفو خيرٌ من أن يخطىء في العقوبة."[16] ولقد ضعّف البعضُ هذا الحديث، إلا أن العبرة ليست في صحة الحديث بقدرما هي في حسن القاعدة التي يعبّر عنها وملاءمتها لأغراض المشروع الفقهي الذي انصرف جهده للتخفيف من غُلْواء العقوبة. وتبلغ هذه النزعة التخفيفية قمّتها عندما ينظر الفقيه لمادة حديث تحكي عن إقامة الحدّ إلا أنه يركّز على إبراز ما كان من الممكن أن يؤدّي لتعطيل الحدّ، وهكذا نجد السَّرَخْسي مثلا في تعليقه على حديث أبي هريرة الذي اقتبسناه أعلاه

(*) الحديث المرسل هو الحديث الذي سقط من سنده الصحابي.

ومحاولة محمد إيجاد مخرج للسارق يقول مستنبطا "وفيه دليل على أن الإمام مندوب إلى الاحتيال لدرء الحدّ وتلقين المقرّ الرجوع."[17]

وفي إطار هذه النظرية العامة لدرء الحدود بالشبهات كان من الطبيعي للفقهاء وهم يواجهون عقوبة القطع ذات الطبيعة "النهائية" (إذ أن القطع، كما لاحظ السَّرَخْسي، عقاب "لو وقع فيه الغلط لا يمكن تداركه وتلافيه"[18]) أن يلجأوا لكل الإجراءات التي وسعتهم للحدّ من تطبيقها وحصرها في أضيق نطاق. واعتمدت هذه الإجراءات على تعريف السَّرِقة وتحديد أركانها وشروطها.

6.1

ولقد عُرّفت السَّرِقة بأنها "أخذُ المال على وجه الخِفْية والاستتار"[19] وهو التعريف الذي لخّص الحدّ الأدنى للاتفاق الفقهي. وارتكاز التعريف على عنصر الخِفْية والاستتار أخرج في الحال أنواعا أخرى من السَّرِقة مثل الاختلاس والنهب وخيانة الأمانة والغَصْب والنبش والنشل من حَيْز السَّرِقة الحدّية وأنقذ مرتكبيها من عقوبة القطع (وإن برزت الخلافات بشأن بعض الحالات التي اعتبرها البعض موجبة للقطع). والاختلاس اختطاف الشيء أو سلبه بمخاتلة وبسرعة وجهرة، والنهب أخذ الشيء قهرا وجهرا وفي الحالتين ينعدم عنصر الخِفْية والاستتار؛ أما في حالة خيانة الأمانة فالأمر يتعلّق بإنكار شخص أُؤتمن على عارية أو وديعة(*) استلامه لها أو ادعائه ضياعها، وهي حالة ينعدم فيها شرط الحِرْز الذي سنتعرض له أدناه. ولقد اجتمع تحريم القطع في حالة كل من هذه السرقات في حديث يقول: "ليس على خائن ولا منتهب ولا مختلس قطعٌ."[20]

---

* العارية هي الشيء المُعار (المُستلف) الذي يستطيع المستعير أن ينتفع به من غير عِوَض للمعير. أما الوديعة فهي المال المُودع عند شخص، والإيداعُ توكيلٌ في حفظ الوديعة تبرعا واستلامُ الوديعة حفظٌ لها بغير تصرّف فيها.

أما في حالة النشل، والذي ترتبط فيه مهارة السارق وخفة يده بيقظة المسروق، فقد ثارت شُبْهَة عدم اكتمال الأخذ من الحِرْز مما حدا ببعض الفقهاء للقول بعدم القطع. وفي حالة النبش، وهو نبش القبر وسرقة كفن الميت، فقد ذهب جمهور المالكية والشافعية والحنابلة والاثنا عشرية والقاضي أبو يوسف (ت 182/ 798) من الحنفية (والذي عادة ما ينزِع للتشدّد) لاعتبار النبّاش سارقا يجب قطعه واستندوا في ذلك على حديث يقول: ''من حرق حرقناه، ومن غرّق غرّقناه، ومن نبش قطعناه.''[21] أما أبو حنيفة (ت 150/ 767) وصاحبه محمد الشيباني (ت 189/ 805) فقد ذهبا إلى أنه لا يُقطع لأن القبر ليس بحِرْز (وخلافُ الفقهاء هذا عكس خلافا أقدم يعود لعهد الصحابة إذ ذهب عمر وعائشة وابن مسعود وابن الزبير إلى قطعه بينما عارض ابن عباس القطع).[22]

والملاحظ في التعريف الفقهي للسَّرِقة الحدّية أنه تعريف ''كيفي'' بمعنى أنه يعرّفها بناءً على الكيفية التي تتمّ بها وهو تعريف ينطلق من إيحاء الكلمة المرتبط بحاستَيْ النظر والسمع، فمسارقة النظر ترتبط باهتبال الغفلة واستراق السمع يرتبط بالاختفاء.[23] وكما رأينا أعلاه فإن التعريف وفي هذا الحدّ الأولي أدّى وظيفة هامة وهي استبعاد أنواع أخرى من السَّرِقة وإخراجها من دائرة القطع. وبما أن فِعْل السَّرِقة يتطلّب توافر عناصر ثلاثة أساسية لا يقوم بدونها وهي السارق والمسروق منه والمال المسروق فإن الفقهاء اعتبروا هذه العناصر أركانا لابد من توفّر شروط معينة فيها لتكتمل عناصر حكم السَّرِقة.

7.1

دعنا ننظر لهذه الأركان على ضوء النظرية الفقهية بشيء من التفصيل. ودعنا نبدأ بركن المال أو المتاع المسروق لأنه بمثابة الرابطة التي تربط السارق والمسروق منه، فالمال المسروق هو بغية السارق والركن المادي الذي يستند عليه فِعْله، وهو موضوع الخصومة

والصراع عندما يقف كل من السارق والمسروق منه أمام القاضي.

اشترط الفقهاء ثلاثة شروط ليصبح المال المسروق موضوعا للخصومة من الممكن أن يؤدي لقطع يد السارق وهي أن يكون مالا متقوِّما (ذا قيمة)،(*) وأن يبلغ حدّا أدنى أطلقوا عليه اسم النِّصاب، وأن يأخذه السارق من حِرْز أو مكان معدّ لحفظ المال وتحصينه.

ومفهوم المال المتقوِّم لا ينفصل عن مفهوم النِّصاب من حيث أن قيمة هذا المال ليست مطلقة وإنما نسبية بمعنى أن المال لا يُعدّ متقوِّما إن لم يبلغ قيمة معينة، وعندها يكتسب خاصية النِّصاب التي تجعله في قيمته الحكمية معادلا ليد السارق. وصاحب هذا المال المتقوِّم يتحمّل مسئولية إحرازه وإلا فإنه يصبح من الناحية الحكمية في حكم المال السائب أو المتروك.

وما نلاحظه في المفهوم الفقهي للمال أن طبيعة المال كشيء ومتاع لا تعني أنه لا يشمل الإنسان. فالمجتمع الإسلامي كان مجتمعا عبوديا عكست بنيته القانونية واقعا كان المُستعبَد فيه "مالا". وهكذا ذهب الفقهاء إلى أن السارق إن سرق حرّا صغيرا فلا قطع عليه، إلا أنه يُقطع إن سرق مُستعبَدا صغيرا وذلك لأن الحرّ ليس بمال بينما أن المُستعبَد مال.(24) وفي حالة الصبي الحرّ ثارت مشكلة: ماذا لو كان عليه حُلى كثيرة؟ رأى جمهور الفقهاء أن الحُلى تابعة للصبي وأن حكم التابع هو حكم الأصل. إلا أن أبا يوسف خالف هذا الحكم وشاء أن يتأوّل الموقف في هذه الحالة كأخذٍ للحُلى وحكم على السارق بالقطع "لأن قيمة الحُلى نصاب كامل لو سرقه وحده يلزمه القطع فكذا مع الصبي ولأن المقصود الحُلى دون الصبي."(25) أما في حالة المُستعبَد الكبير فإننا نجد مثلا أن مالك بن أنس (ت 179/ 795)،

---

* هذا هو التعبير الذي يستخدمه الحنفية أما باقي المدارس السنية الثلاثة فتستخدم تعبير "المال المحترم شرعا"، بينما تستخدم المدرسة الظاهرية تعبير "مال له قيمة".

على اقتناعه بأن المُستعبَد مال، ميّز بين المُستعبَد الأعجمي و المُستعبَد الفصيح، فذهب إلى أن سارق الأعجمي يُقطع بينما أن سارق الفصيح لا يُقطع.[26] وقال ابن رشد (ت 595/ 1198) في تعليل ذلك أن جهل الأول "وعجومته وقلة مبرزه" تجعله "في حكم البهيمة أو أدنى مرتبة منه" بخلاف المُستعبَد الفصيح الذي "لا تتأتى سرقته"،[27] أو كما شرح ابن حزم (ت 456/ 1064): "وأما من سرق العبد الذي يفهم فإنما أسقط عنه القطع من أسقطه لأنه لولا أنه أطاعه ما أمكنه سرقته إياه"[28] — وهكذا وجد الفقهاء شُبْهَة أستطاعوا أن يدرأوا الحدّ بموجبها.

ونظرية القيمة التي طوّرها الفقه الإسلامي تعتمد من ناحية على ثنائية بسيطة هي ثنائية الإباحة والتحريم بمعناها الشرعي، وتعتمد من ناحية أخرى على القيمة المادية للأشياء أو القيمة التي تجعلها مالا. فعلى مستوى ثنائية الإباحة والتحريم فإن التحريم يُفْقِد الشيءَ قيمتَه، وهكذا إن سرق السارقُ الخمر أو الخنزير أو الميتة أو آلات اللهو أو الصليب أو الصنم أو الكتب المحرّمة فإنه يكون قد سرق أشياء لا قيمة لها ولا يُقطع. إلا أن حكم الشريعة هذا حكم ذاتي يتعلق باعتباراتها وهذه الأشياء لا تفقد قيمتها الموضوعية والمادية خارج نطاق الشريعة، وهذا ما انتبه له بعض الفقهاء فذهب عطاء بن أبي رباح (ت 114/ 732) مثلا إلى أن "سارق خمر الذِّمِّي يُقطع وإن كان مسلما لأنه مال لهم أشبه ما لو سرق دراهمهم".[29] وذهب الشافعي (ت 204/ 820) إلى أن من سرق صليبا من ذهب أو فضة يُقطع.[30] وقام منطقه في هذه الحالة على فهم مادي للقيمة، فلو كان الصليب من خشب مثلا فمن الممكن للسارق أن يكسره وتصبح قيمته دون النصاب، أما في حالة صليب الذهب أو الفضة فإنه وحسبما يلاحظ ابن قُدامة "لو كُسر ... بكل وجه لم تنقص قيمته عن النصاب ..."[31]

ولم يقتصر الفقهاء على الإباحة كشرط عام في الأشياء التي حرصوا على حمايتها من فِعْل السَّرِقة وإنما حرصوا أيضا على اشتراط ثلاثة

شروط مادية ضيّقت من دائرة الأشياء التي تؤدي سرقتها للقطع. وهكذا اشترطوا أن يكون الشيء غير تافه. والشيء التافه هو الذي يتوفّر بكثرة تجعله غير عزيز لدى الناس، مثل التراب أو القصب. واشترطوا أن يكون الشيء مما لا يسرع له الفساد كاللبن والفواكه الرطبة واللحم ومما يمكن ادخاره كالفواكه الجافة، واستندوا في وضع هذا الشرط على حديث يقول "لا قطع في ثَمَر ولا كَثَر(*)".[32] واشترطوا أيضا أن يكون الشيء غير مباح الأصل، وإباحة الأصل تتعلّق بالأشياء التافهة أو الأشياء التي يشترك فيها الناس ويعبّر عنها أشهر تعبير الحديث الذي يقول: "المسلمون شركاءُ في ثلاث: في الكلأ والماء والنار".[33] إلا أن مبدأ إباحة الأصل هذا لم يُطبّق على أشياء يعتبرها الناس ذات قيمة خاصة ويحرزونها مثل الذهب والفضة والحجارة الكريمة.[34]

وقد ثارت مشكلة تتعلق بشيء ذي قيمة فريدة للمسلم وهو المصحف، وهي قيمة لم تمنع اللصوص من سرقته. ورأى الحنفية أنه لا يجب القطع على من يسرِق المصحف وذهبت حجتهم إلى أن فِعْل السَّرِقة في هذه الحالة يمكن تأويله بأنه لغرض القراءة والنظر فيه، وأن المكتوب في المصحف لا يمكن تقييمه ماليا وأن حفظه هو حفظ لهذا المكتوب وليس حفظا لغلافه الجلدي وأوراقه وحِلْيته وأن هذه في واقع الأمر توابع لا اعتبار لها.[35] إلا أن أبا يوسف اختلف مع أصحاب مذهبه وقال إن سارق المصحف يجب أن يُقطع لأن المصحف مال متقوِّم، وهو قول اتفق فيه مع المالكية والشافعية والحنابلة. وبعض الحنابلة رأوا عدم القطع وإن اختلفوا في حالة المصحف المحلّى بحِلية فوافق بعضهم أبا حنيفة وقالوا بعدم القطع وقال بعضهم بوجوب القطع إن بلغت الحِلية النصاب.[36] ورغم أن كلام الفقهاء يركّز على المصحف إلا أن موضوع النقاش الحقيقي هو كل الكتب سواء كانت الكتب التي يعتبرونها محترمة شرعا أو التي لا يعتبرونها محترمة شرعا (مثل كتب السحر والزندقة)، إذ أن كل الكتب

* طَلْع النخل.

وبصرف النظر عما هو مكتوب فيها ذات قيمة مادية، وهكذا فإن أحكامهم عن المصحف تمتدّ في واقع الأمر لباقي الكتب.

8.1

نأتي الآن للشرط الثاني وهو شرط النِّصاب. وكما أشرنا أعلاه فإن النِّصاب حسب النظرية الفقهية هو الحد الأدنى الذي يستوجب القطع ويُعتبر ما دونه تافها. دعنا ننظر للنِّصاب على ضوء أربع مسائل: قيمته (النقدية)، ووقت تحديد هذه القيمة، وزاوية تحديدها، وعلم السارق بقيمة المسروق.

رغم أن النِّصاب ركن من أركان إقامة حدّ السَّرِقة إلا أن الفقهاء عجزوا عن الاتفاق على قيمته النقدية. ومسألة قيمة النِّصاب من أكثر المسائل التي أربكت الفقهاء وأثارت النزاع بينهم. فآية السَّرِقة ليس فيها ذكر لنصاب مما جعل بعض الفقهاء يذهبون إلى رفض الشرط من أساسه. وهكذا رفضه الحسن البصري (ت 110/ 728) وقال بأن القطع يجب أن يقع في قليل المسروق وكثيره. ولقد قال بهذا الرأي أيضا الخوارج وبعض المتكلمين. وعلاوة على استناد من دافعوا عن هذا الرأى على عموم آية السَّرِقة فقد استندوا أيضا على حديث يقول: "لعن الله السارق يسرِق البيضة فتُقطع يدُه، ويسرِق الحبل فتُقطع يدُه"،[37] وعلى ما رُوِيَ عن فِعْل محمد وقالوا:

> لم يصحّ عن رسول الله ... خبر بأن ذلك في خاصّ من السرّاق. قالوا: والأخبار فيما قطع فيه رسول الله ... مضطربة مختلفة، ولم يروِ عنه أحد أنه أُتِيَ بسارق درهم فخلّى عنه، وإنما رووا عنه أنه قطع في مِجَنّ [تُرْس] قيمته ثلاثة دراهم، قالوا: وممكن أن يكون لو أُتِيَ بسارق ما قيمته دانقٌ أن يُقطع. قالوا: وقد قطع الزبير في دِرْهم.[38]

ولقد ردّ الشافعي على هذه الحجة بالحجة التي استند عليها موقف جمهور الفقهاء قائلا: " ... فقلت لبعض الناس: قد احتجّ

هـؤلاء بـما يـرى مـن ظاهـر القـرآن، فـما الحجـة عليهـم؟ قـال: إذا وجـدت لرسـول الله ... سنة، كانـت سـنة رسـول الله ... دليـلا عـلى معنى مـا أراد الله تعـالى، قلنـا: هـذا كـما وصفـت، والسـنة الثابتـة عـن رسـول الله ... أن القطـع في ربـع دينـار فصاعـدا. "[39] وحجـة الشـافعي لا تنـال في واقـع الأمـر مـن حجـة المعارضـين الذيـن كانـوا يتّبعـون سـنة محمـد أيضـا، وإن فعلـوا ذلـك بمنطـق مختلـف لم يـرَ في قيمـة المِجَـنّ المذكـور في الحديـث أكثـر مـن القيمـة المحـدّدة لذلـك المِجَـنّ بعينـه، وهـي قيمـة يصبـح تعميمُهـا وتثبيتُهـا كنصـاب في رأيهـم محـضَ قـرار اعتباطـي. إلا أن الخـلاف في جوهـره كان خلافـا بـين أصحـاب نزعـة ضيقـة متشـدّدة أرادوا إطـلاق الآيـة وأصحـاب نظـرة منفتحـة مرنـة أرادوا تقييدهـا وحصرهـا في الحـدود الدنيـا مـن التطبيـق.

وكـما قلنـا فـإن الفقهـاء الذيـن اشـترطوا النِّصـاب لم يتفقـوا عـلى قيمتـه. والمدرسـتان الكبريـان اللتـان شـكّلتا الـرأي الفقهـي كانتـا مدرسـة الحجـاز ومدرسـة العـراق.

ولقـد ذهـب فقهـاء مدرسـة الحجـاز، وعـلى رأسـها مالـك والشـافعي، أن القطـع في ثلاثـة دراهـم مـن الفضـة وربـع دينـار مـن الذهـب. واسـتندت هـذه المدرسـة عـلى حديـث مِجَـنّ الثلاثـة دراهـم الـذي قطـع فيـه محمـد، كـما استندوا عـلى حديـث لعائشـة تقـول فيـه: "تُقطـع اليـد في ربـع دينـار فصاعـدا". [40] وكان لابـد لهـذه المدرسـة مـن حسـم مسـألة أسـاس التقويـم: هـل هـو الدرهـم المسـكوك مـن الفضـة أم الدينـار المسـكوك مـن الذهـب، وخاصـة أن قيمـة الـصرف ربـما تتذبـذب فيعـادل ربـع الدينـار درهمـين ونصفـا في وقـت مـن الأوقـات؟ وذهـب الشـافعي أن "الأصـل في تقويـم الأشـياء هـو الربـع دينـار، وهـو الأصـل أيضـا للدراهـم فـلا يقطـع عنـده في الثلاثـة دراهـم إلا أن تسـاوي ربـع دينـار. "[41] أمـا مالـك فقـد روى عنـه البعـض أنـه "ينظـر في تقويـم العـروض إلى الغالـب في نقـود أهـل البلـد، فـإذا كان الغالـب الدراهـم قومـت بالدراهـم، وإن كان الغالـب الدنانـير قومـت بالربـع دينـار ... "[42]

وذهب فقهاء مدرسة العراق إلى أن النِّصاب المستوجب للقطع هو عشرة دراهم. ولقد استند أبو حنيفة وغالب فقهاء العراق على حديث ابن عباس الذي يقول: "قطع رسول الله ... يد رجل في مِجَنّ قيمته دينار أو عشرة دراهم".[43] إلا أن آراء مخالفة ظهرت بينهم إذ "قال جماعةٌ، منهم ابن أبي ليلى وابن شُبْرُمَة: لا تقطع اليد في أقل من خمسة دراهم، وقد قيل: في أربعة دراهم، وقال عثمان البَتّي: في درهمين."[44] وكانت مشكلة التقويم أسهل في حالة مدرسة العراق لأن الوحدة التي اعتمدوا عليها في القياس كانت الدرهم الذي قاسوا عليه كل شيء حتى الذهب، وسايروا العرف في اشتراطهم الدرهم المضروب (أو المسكوك)[45] واعتبارهم لوزن سبعة مثاقيل "لأنه هو المتعارف في عامة البلاد."[46]

رغم اختلاف الفقهاء حول قيمة النِّصاب إلا أن غرض مشروعهم كان واضحا وهو الاتفاق على قيمة موحّدة وثابتة يستند عليها حكم القطع. وإن كان عجزُ الفقهاء عن الاتفاق على قيمة ثابتة للنِّصاب مشكلة ذات طبيعة داخلية وذاتية تخصّ مجتمع الفقهاء فلقد واجهتهم أيضا مشكلة خارجية موضوعية زعزعت فكرة القيمة الثابتة. إن مجتمع الدولة الإسلامية الذي نشأ فيه الفقه كان مجتمعا تجاريا يخضع لقوانين العرض والطلب والأسعار فيه لم تكن مستقرّة وإنما من الممكن أن تتغيّر من وقت لآخر أو تختلف من مكان لآخر. وأدرك الفقهاء في ظلّ هذا الواقع عدم استقرار مفهوم القيمة وأنه عندما تقع سرقة فإن هناك في واقع الأمر قيمتين: قيمة المسروق وقت السَّرِقة وقيمته وقت المحاكمة (بُعْد الزمان) أو قيمته في البلد الذي وقعت فيه السَّرِقة وقيمته في بلد آخر قُبِض فيه على السارق (بُعْد المكان).

وعالجت النظرية الفقهية هذا التغيّر في القيمة كنقصان في المسروق، وهو نقصان لا يخلو أن يكون في عين المسروق (بأن يتلف أو يصيبه عيب) أو في سعره. واتفق الفقهاء أن نقصان العين لا يدرأ الحدّ لأن

العبرة بكمال النِّصاب وقت السَّرِقة وليس وقت القطع. إما في حالة نقصان السعر فقد وقع خلاف. رأى الفقيه الشافعي أبو الحسن الكَرْخي (ت 340/ 951) ألّا قطع إن نقص السعر لأن هذا النقصان يُورث شُبْهَة تلقي بظلّها على تقدير السعر في لحظة السَّرِقة نفسها. أما الشافعي فلم يعتبر إلا سعر لحظة السَّرِقة عندما كان المسروق محرزا وذهب بالتالي لوجوب القطع. وهو رأي وافقه عليه محمد الشيباني.[47]

وفيما يتعلّق باختلاف المكان فقد ذهب الكَرْخي نفس المذهب وقال بإنه إن سرق السارق في بلد وأُلقي عليه القبض في بلد آخر فلابد من تساوي قيمة المسروق في البلدين لإقامة الحدّ.[48]

وأثار شرطُ النِّصاب مسألةَ السَّرِقة الجماعية وحكم القطع فيها. ولقد رأت كل المذاهب باستثناء الحنابلة أنه لا قطع في حالة السَّرِقة الجماعية ما لم تبلغ حصة كل سارق من الجماعة النِّصاب. أما الحنابلة فقد رأوا أن الاعتبار الحاسم الذي يقوم عليه الحدّ هو قيمة النِّصاب ولذا فإن الجماعة تستوي مع الواحد، وقاسوا ذلك على العقوبة في حالة القِصاص حيث تستوي الجماعة والواحد.[49]

9.1

وبالنسبة للمسألة الثالثة وهي زاوية تقييم النِّصاب فإن الفقهاء أدركوا أنه ربما تكون هناك أكثر من زاوية في تقييم قيمة المسروق، وأنه من الطبيعي أن ينشأ في بعض الحالات خلاف بين المقيِّمين على القيمة. وكان اتفاق الجمهور أن يؤخذ في هذه الحالة بالقيمة الأقل التي تدرأ الحدّ. وبنوا حكمهم هذا على خبر عن عمر وكيف أنه أمر بقطع يدِ سارقِ ثوبٍ قيمتُه عشرة دراهم، فمرّ به عثمان وقال له إن قيمة الثوب لا تساوي إلا ثمانية، فلم يُقم عمر الحدّ.[50]

10.1

وتتعلّق المسألة الرابعة بعلم السارق بقيمة المتاع الذي يسرقه. فلو سرق السارق مثلا ثوبا صُرّت فيه عشرة دراهم هل يكفي هذا لقطعه؟ رأت طائفة من الفقهاء أنه لابد من النظر في حال الثوب — فإن كان

خِرْقـة مـن نـوع تلـك الخِـرَق التـي تُـصرّ فيهـا الدراهـم عـادة فإنـه يُقطـع لأن مقصـوده هـو أخـذ مـا فيهـا. أمـا إن كان ثوبـا مـن نـوع الثيـاب التـي تُسـتخدم فـإن مقصـوده هـو الثـوب وليـس الدراهـم المصرورة فيـه، وفي هـذه الحالـة فإنـه لا يُقطـع إلا إذا كانـت قيمـة الثـوب نفسـه تسـاوي نصابـا. ولقـد لحق هـذا الـرأي تفصيـلٌ يقـول إن السـارق لـو كان يعلـم بوجـود الدراهـم في هـذا الثـوب فإنـه يُقطـع وإن كان لا يعلـم فإنـه لا يُقطـع. إلا أن بعـض الفقهـاء اختلفـوا مـع هـذا الموقـف برُمَّتـه وقالـوا إن العلـم بالمسروق ليـس شرطـا لوجـوب القطـع.[51]

ورغـم أن مالـكا اتفـق مـع الموقـف الـذي يذهـب إلى أن جهـل السـارق لا يعفيـه مـن القطـع إلا أنـه وضـع اعتبـار العـرف فقـال إن سرق خشـبة أو عصـا وفيهـا ذهـب وفضـة فإنـه لا يُقطـع لأنـه ليـس مـن المتعـارف أن يوضـع الذهـب والفضـة في جـوف الخشـبة أو العصـا، ويُنظـر في هـذه الحالـة في قيمـة الخشـبة أو العصـا لإقامـة الحـدّ وليـس قيمـة الذهـب والفضـة.[52]

11.1

الـشرط الثالـث في المـال المـسروق هـو شرط الحِـرْز. وأسـاس هـذا الـشرط هـو الحديـث الـذي يقـول: "لا تُقطـع اليـد في ثمـر معلّـق فـإذا ضمّـه الجريـن قُطعـت في ثمـن المِجَـنّ، ولا تُقطـع في حَرِيسـة الجبـل(*) فـإذا آوى المُـراح قُطعـت في ثمـن المِجَـنّ".[53] وشـذّ ابـن حـزم الظاهـري عـن إجمـاع الفقهـاء ورفـض شرط الحِـرْز قائـلا إن السَّرِقـة فِعْـل اكتسـابي يسـتوجب قطـع يـد كل مـن يكتسـبه سـواء كانـت سرقتـه مـن حِـرْز أو مـن غـير حِـرْز.[54]

وينقسـم الحِـرْز في النظريـة الفقهيـة إلى نوعـين: حِـرْز بنفسـه وحِـرْز بغـيره، والاثنـان يشـملهما مفهـوم الحِـرْز التـام الـذي تسـتوجب السَّرِقـة

---

* الجَرِيـن (وجمعـه جُـرُن) هـو موضـع تجفيـف التمـر. والحَرِيسـة أي أن لهـا مـا يحرسـها ويحفظهـا، ويقـال للشـاة التـي يدركهـا الليـل قبـل أن تصـل إلى مُراحِهـا حَرِيسـة.

منه القطع. وما يميز الحِرْزين هو عنصر الإذن: فالحِرْز بنفسه هو مكان حفظ المال الذي يُمنع الدخولُ فيه إلا بإذن، بينما أن الحِرْز بغيره مكانٌ من الممكن أن يكون عاما ولا يُمنع أحدٌ من دخوله إلا أن المال فيه يكون محروزا بحارس أو حافظ. والشاهد على الحِرْز بغيره حديثٌ يُروى عن صَفْوان بن أُمَيّة أنه

> طاف بالبيت، فصلّى، ثم لفّ رِداءً له من بُرْدٍ، فوضعه تحت رأسه، فنام، فأتاه لصٌّ، فاستلّه من تحت رأسه، فأخذه، فأتى به النبيَّ ... فقال: إن هذا سرق رِدائي، فقال له النبي ... أسرقت رِداء هذا، قال: نعم؛ قال: اذهبا به فاقطعا يده. قال صفوان: ما كنت أريد أن تقطع يده في رِدائي، فقال له: فلو ما كان قبل هذا.[55]

وعلاوة على ذلك ميّز بعض الفقهاء تمييزا وظيفيا بين حِرْز نوع وحِرْز مِثْل، وهو تمييز قاد لموقفين: موقفٌ ذهب إلى إن كلّ ما كان حِرْزا لنوع فهو حِرْز للأنواع كلها، وبذا فإن من سرق لؤلؤة من أصطبل يُقطع، وموقفٌ ذهب إلى أن حِرْز كل شيء معتبر بحِرْز مثله، ولذا لا يُعتبر الأصطبل حِرْزا للؤلؤة.[56]

وتحليل مفهوم الحِرْز في النظرية الفقهية يكشف عن مفهومين: مفهوم مادي يشترط حدودا ملموسة للمُحْرَز مثل أن يكون داخل مبنى أو صندوق (ويرتبط عموما بالفضاء الحضري والعُمران)[57] ومفهوم حُكْمي ينظر للحِرْز كحيز يصنعه العرف الذي تعارف عليه الناس حتى إن لم تتوفر جدران وأغْلاق وأوعية (ويرتبط عموما بالفضاء البدوي والصحراء، علاوة على الحارس في الفضاء الحضري).[58] ورغم أن مفهوم الحِرْز يتعلّق أساسا بالمكان، إلا أننا نرى تمديدا زمانيا له، كما يتضح من معالجة الفقهاء للسَّرِقة بين وقتين مختلفين هما الليل والنهار. يقول السَّرَخْسي بصدد ذلك: "ولو كابر [السارق] إنسانا ليلا حتى أخذ متاعه ليلا فعليه القطع ... لأن ... الغوث بالليل قلّ ما يلحق صاحب البيت ... أما إذا كابره في المِصْر [المركز الحضري] نهارا

حتى أخذ منه ماله فإنه لا يلزمه القطع استحسانا لأن الغوث في المِصْر بالنهار يلحقه عادة ... ‶‶[59] وهكذا وحسب هذه النظرة يصبح الليل ‶حِرْزا زمانيا‶ يختلف حكم السَّرِقة فيه عن حكمها نهارا.

وعنصر الإذن الذي أشرنا له أعلاه يؤدي لاختلال الحِرْز في الحال. ونرى التعبير الصريح عن ذلك المبدأ في خبر يُروى عن مُستعبَد سرق في زمن عمر ونقرأ عن ذلك أن ‶عبد الله بن عمرو ابن الحضرمي جاء بغلام له إلى عمر بن الخطاب، فقال له: اقطع يد غلامي هذا فإنه سرق. فقال له عمر: ماذا سرق؟ فقال: سرق مرآة لامرأتي ثمنها ستون درهما. فقال عمر: أرْسِله، فليس عليه قطع، خادمكم سرق متاعكم.‶‶[60] وقد أصبح حكم عمر هذا أساسا لإجماع الفقهاء على اختلال الحِرْز بالإذن في أوضاع مختلفة منها سرقة الضيف من مضيفه.

ولقد تحرّكت النظرية الفقهية في معالجتها لمسألة الحِرْز عبر فضاءين هما الفضاء الداخلي أو فضاء الحِرْز (بحدوده المادية والحكمية) والفضاء الخارجي، ولم تهمل التوقف عند ما يمكن أن نسميه خطّ التماسّ بين هذين الفضاءين. ومن الواضح أن السارق وحتى تكتمل جنايته لابد أن يدخل فضاء الحِرْز دخولا حسيا — ما يسميه الفقهاء بهَتْك الحِرْز. ولكن ماذا إن سرق من غير أن يهتِك الحِرْز؟ فالسارق ربما ينقُب البيت ويُدْخِل يدَه ويأخذ المتاع من غير أن يدخل الحِرْز. هذه السَّرِقة وبهذه الصفة قد تمّت فيما أطلقنا عليه خطّ التماسّ بين الفضاء الداخلي والفضاء الخارجي. ولقد رأى فيها علي بن أبي طالب سرقة خارج فضاء الحِرْز وأطلق على السارق اسم ‶اللصّ الظريف‶ وقال إنه لا يُقطع. ورفض أبو يوسف هذا الحكم وقال إنه يُقطع لأنه سرق وأن غرضه الحقيقي لم يكن دخول الحِرْز وإنما سرقة المتاع، وقاس المسألة على إدخال اليد في الجواليق(*)

* الجُوالات أو الزكائب، ومفردها الجُوالق (فارسية).

وسرقة المتاع منها حيث يُقطع السارق. ولم يقبل السَّرَخْسي حجة أبي يوسف وأكّد على ضرورة هتك الحِرْز كشرط للقطع، وقال إن القياس على سرقة المتاع من الجواليق خاطىء لأن الدخول فيها غير ممكن وهتكها يتأتّى بإدخال اليد.[61]

وفي مثال آخر نرى خطّ التماسّ يلعب نفس الدور الذي يدرأ الحدّ رغم أن السارق يهتك الحِرْز. والسارق في هذا المثال يأخذ المتاع من داخل الحِرْز ويناوله لصاحب له على الباب، وهي حالة تعفي الاثنين من القطع حسب رأي السَّرَخْسي، ويعلّل ذلك قائلا: "لأن الذي وقف خارج البيت لم يدخل الحِرْز والآخر لم يُخرج المال، ألا ترى أنه خرج من الحِرْز وليس معه في يده مال حقيقة ولا حكما إذ المال في يد الآخذ منه، فلا يقطع واحد منهما."[62] وفي مثال ثالث نقرأ عن السارق يسرِق أبواب المسجد، وهو مثال كما نرى لا يهتك فيه السارقُ الحِرْزَ ولا يسرِق منه وإنما يسرِق من حيز خطّ التماسّ، وهو ظرفٌ يدرأ في حكم البعض القطعَ لعدم الإحراز.[63]

ومن الخلافات التي نشأت بين الفقهاء ما تعلّق بلحظة تمام السَّرِقة إذ رأى الحنفية مثلا أن السارق إن دخل الحِرْز وأخذ المتاع ولكن قُبض عليه قبل خروجه فإنه لا يُقطع لأن السَّرِقة لم تتم. إلا أن الشافعي اختلف مع هذا الرأي ورأى أن السَّرِقة أصبحت تامة في لحظة أخذ المتاع ولذا فإن السارق يجب أن يُقطع.[64] وما نلاحظه هنا أن تحديد اللحظة في هذا المثال لا ينفصل عن تصوّر دور الفضاءين الداخلي والخارجي، إذ أن الحنفية يرون أن خروج السارق من فضاء الحِرْز ودخوله في الفضاء الخارجي شرط لتمام السَّرِقة، بينما أن الشافعي يرى أن السَّرِقة من الممكن أن تعتبر تامة داخل فضاء الحِرْز ولا علاقة لها بالفضاء الخارجي.

وناقش الفقهاء احتمالا آخر يتعلّق بقدرة السارق على تغيير طبيعة المسروق وهو في الحِرْز قبل خروجه للفضاء الخارجي. فما الذي يحدث مثلا إن ذبح الشاة قبل إخراجها؟ ذهب الحنفية إلى أنه لا

يُقطع لأن الشاة صارت لحما واللحم مما يسرع إليه الفساد، وبالتالي ليس عليه حدّ.[65] أما مالك فقد نظر للّحم نظرة مختلفة إذ اعتبره سلعة قابلة للبيع وذهب إلى أن قيمته لو بلغت ربع دينار فصاعدا فإن السارق يُقطع.[66] والسارق من الممكن أيضا أن يستهلك المسروق قبل خروجه من الحِرْز مثل أن يأكل الطعام أو يأخذ دهنا قيمته ثلاثة دراهم فيستهلكه كليةً بأن يدهن رأسه ولحيته وهو في الحِرْز. وعندما سئل مالك عن ذلك قال إنه لا يقطع آكل الطعام، أما في حالة من استهلك الدهن فقد أجهد خياله وأتى باحتمال يؤدّي لفقدان السارق ليده إذ قال: "إن كان ما خرج به في رأسه ولحيته من الدهن إن سُلِتَ [أُخرج باليد] بلغ ربع دينار فيُقطع وإلا لم يُقطع".[67] وهناك احتمال آخر للتصرف في المتاع يجعله مفقودا وغير مفقود في نفس الوقت وذلك بأن يبتلع دينارا وهو في الحِرْز ثم يخرج. وقد رأى فقهاء الحنفية أنه "لا يُقطع ولا يُنتظر تغوّطه بل يُضمن مثله لانه استهلكه وهو سبب الضمان [الغرامة] للحال".[68] أما فقهاء المالكية فقد قالوا إن عليه القطع "لأنه شيء خرج به، وهو شيء يخرج به ويأخذه".[69] ورغم أن الفقهاء يعلمون بوجود الدينار في مَعِدة السارق إلا أن الحنفية رأوا أن القطع لا يجب طالما أنهم لا يرون عين المسروق أمامهم (علاوة على أنهم ليسوا حريصين على الانتظار ليروا) وكل ما يطلبونه هو تعويض المالك بدينار مثله، أما المالكية فقد اكتفوا بمعرفتهم بأن الدينار في بطن السارق وهذا في رأيهم يجعل السَّرِقة مكتملة الأركان ومستحقة للقطع.

والحِرْز في بعض الحالات من الممكن أن يكون فاعلا أو غير فاعل. وأفضل ما يوضح ذلك مثال الدار حيث ذهبت طائفة من الفقهاء أن من سرق منها ووضع المتاع في صحنها ولم يُخرجه فإنه لا يُقطع لأنها كلها تُعتبر حِرْزا واحدا. إلا أن الأمر يختلف إن كان بالدار مقاصير وسرق السارق من مقصورة ووضع المتاع

في صحـن الـدار، فهـو يُقطـع في هـذه الحالـة لأن كل مقصـورة في الـدار تُعـدّ حِـرْزا منفصـلا.[70]

وكـما رأينـا في أغلـب الأمثلـة أعـلاه فـإن العلاقـة بـين الفضـاء الداخلي والخارجـي عنـصر أسـاسي في المجـادلات الفقهيـة. ومـن الأمثلـة المبـاشرة عـلى هـذه العلاقـة مثـال السـارق الـذي يرمـي المتـاع إلى الطريـق ثـم يخـرج ويأخـذه. ولقـد ذهـب السَّرَخْسي أنـه يُقطـع، إلا أن فقيهـا حنفيـا بـارزا آخـر هـو زُفَـر بـن الهذيـل (ت158/ 775) ذهـب إلى أنـه لا يُقطـع "لأنـه خـرج مـن الحِـرْز ولا مـال في يـده ... "[71] وتعطينـا المـادة الفقهيـة أمثلـة أخـرى عـلى الإخـراج تنطـوي عـلى قـدر أكـبر مـن التعقيـد وذلـك بتوسّـل السـارق بوسـيلة ممـا يبعـد فِعْلـه عـن الإخـراج المبـاشر كـما هـو الحـال في المثـال السـابق حيـث يلقـي بالمتـاع للخـارج. وهكـذا نقـرأ عـن مثـال حَمْـل المتـاع عـلى ظهـر دابـة يسـوقها حتـى يخرجهـا، ومثـال رمـي المتـاع في نهـر جـارٍ لـو كان في البيـت مثـل هـذا النهـر.[72] ولعـل مـن أكثـر الأمثلـة تعبـيرا عـن انطـلاق خيـال الفقهـاء وهـم يصطنعـون هـذه الافتراضـات ويقتلونهـا نقاشـا مثـال السـارق الـذي يعلّـق المتـاع عـلى طائـر فيطـير الطائـر بالمتـاع إلى منزلـه.[73]

واعتبـار القصـد هـام لتحديـد طبيعـة الفضـاء الـذي تتـم فيـه السَّرِقـة وعـما إن كان مـن الممكـن أن يكتسـب صفـة الحِـرْز. وهكـذا إن سرق شـاة مـن مرعاهـا فإنـه لا يُقطـع لأن المقصـود مـن تركهـا في المرعـي هـو الرعي وليـس الإحـراز.[74] وينطبـق نفـس الأمـر عـلى قِطـار الإبـل(*) الـذي إن سرق السـارق منـه بعـيرا أو حَمْـلا لا يُقطـع، فسـائق القِطـار أو قائـده أو راكبـه "يقصِـدون قطـع المسـافة ونقـل الأمتعـة دون الحفـظ ... "[75] إلا أن قِطـار الإبـل لا يلبـث أن يكتسـب صفـة الحِـرْز حالمـا يصبـح لـه حـارس. والمفارقـة في مثـال قِطـار الإبـل أن السـارق إن سرق حَمْـلا مـن الأحمـال أو جولقـا فإنـه لا يُقطـع، إمـا إن شـقّ هـذا الحَمْـل أو الجولـق وأخـذ منـه فإنـه

* قَطْر الإبل هو تقريبها إلى بعضها البعض على نَسَق.

يُقطع لأن المقصود بالحَمْل أو الجولق هو الحفظ والإحراز.[76] وهكذا ورغم أن الدائرة الكبيرة التي يمثلها القِطار ليست بمُحرزة في غياب الحارس، إلا أنه توجد داخلها دائرة صغيرة مُحرزة بنفسها.

وواجه الفقهاء حالتين خاصتين مرتبطتين بمسألة الحِرْز وهما حالة الطرّار(*) أو النشّال وحالة النبّاش الذي يسِرق أكفان الموتى ليبيعها.

واعتبر الفقهاءُ الطرَّ ليس سرِقة فحسب وإنما مبالغة في السَّرِقة — فبينما أن السارق العادي يغالب عين ضحيته في حال نومه وغفلته فإن الطرّار يغالب عين ضحيته في حال صحوه وانتباهه وهو أمر يستدعي درجة عالية من المهارة والحذق. وعادة ما كان الناس يَصُرُّون دراهمهم في صُرّة تكون على ظاهر كُمّ الجلباب أو في باطن الكُمّ، وعادة ما كان النشّال ينشُل إما بقطع الصُّرّة أو بحلّ رِباطها. ولقد أجمع الفقهاء من أهل المدينة أن الطرّار يُقطع وأنه لا قطع إلا فيما بلغت قيمته ربع دينار فصاعدا.[77] وفي حكمه على النشّال اعتبر أبو حنيفة الكُمّ حِرْزا وميّز بالتالي بين نوعين من الأخذ: أن يأخذ بنشل صُرّة خارجة من الكُمّ أو أن يأخذ بإدخال يده في الكُمّ. واعتبر الحالة الأولى حالة سرقة لا تستوجب القطع، أما الحالة الثانية فاعتبرها هتكا للحِرْز يستوجب القطع. واختلف أبو يوسف مع رأي إمامه واستحسن القطع في الحالتين.[78]

أما في حالة النبّاش الذي يُخْرِج من القبر كفنا قيمته ثلاثة دراهم فقد نشأ رأي فقهي عام مثّله فقهاء بارزون من بينهم مالك والشافعي اعتبر النبّاش سارقا يجب قطعه. وقد استند أصحاب هذا الرأي على الأثر والخبر بأن عائشة قالت: "سارق أمواتنا كسارق أحيائنا"، وبأن عبد الله بن الزبير قطع نبّاشا.[79] وعارض أبو حنيفة هذا الرأي وذهب إلى أن النبّاش لا قطع عليه لأن القبر ليس بحِرْز، فالحِرْز ما يوضع فيه المتاع لحفظه والكفن لا يوضع في

---

* من طرّ الثوب بمعنى شقّه.

القبر بسبب ذلك، وعلاوة على ذلك فإن الكفن لا مالك له لأن الميت كفّ عن أن يملِك ولأن الكفن ليس أهلا لأن يُورث.[80]

وعلى ضوء ما رأينا أعلاه نرى كيف أن النظرية الفقهية للسَّرِقة وضعت أساسها بناءً على عنصرين وفعلين. أما العنصران فهما الخِفْية التي تستلزم بدورها عدم علم ورضى المسروق منه وعنصر الحِرْز. أما الفعلان فهما فِعْل إخراج السارق للمتاع من الحِرْز وما يترتب على ذلك من فِعْل نقل حيازته له.

12.1

دعنا ننظر الآن لهذا السارق وما اشترطته النظرية الفقهية في حالته. عندما نظر الفقهاء في أمر السارق اشترطوا توافر خمسة شروط لإقامة الحدّ عليه وهي التكليف، والقصد الجنائي، وعدم الاضطرار، وعدم وجود علاقة قرابة بينه وبين المسروق منه، وعدم وجود شُبْهَة بأن له استحقاقا في المال. وعندما نحلّل هذه الشروط فإننا نجد أن الثلاثة الأولى ذات طبيعة ذاتية تتعلق بالسارق نفسه، وأن الشرطين الرابع والخامس موضوعيان يتعلق الأول منهما بعلاقته بالمسروق منه أو الموضوع غير المباشر لجنايته والثاني بالمال المسروق أو الموضوع المباشر لجنايته.

وبما أن التكليف الشرعي (من عبادات ومسئوليات شرعية) يقوم على البلوغ والعقل (وهو ما لخّصه الحديث الذي يقول "رُفع القلم عن ثلاثة: عن النائم حتى يستيقظ، وعن الصبي حتى يحتلم، وعن المجنون حتى يعقِل"[81] فقد كان طبيعيا أن يشترط الفقهاء أن يكون السارق بالغا وعاقلا. وهكذا فإن المجنون والصبي لا يُحدّان. ولو سرقت جماعة فيها مجنون وصبي فإن هذا يدرأ الحدّ عنها حسب قول أبي حنيفة وزُفَر. إلا أن أبا يوسف خصّص المسألة وذهب إلى أنه لو تولّى المجنون والصبي إخراج المتاع فإن هذا يدرأ الحدّ عن الجماعة، ولكن لو تولّى ذلك غيرهما فإنهم يُقطعون جميعا عدا المجنون والصبي. وقد كانت حجة أبي يوسف أن فِعْل الإخراج من

الحِرْز هو الأصل في السَّرِقة وأن الإعانة على الإخراج فِعْلٌ تابع وأن الحدّ يقع على من أتى بالفعل الأصلي. أما حجة أبي حنيفة وزُفَر فهي أن فِعْل السَّرِقة فِعْلٌ واحد حصل ممن يجب عليه القطع وممن لا يجب عليه القطع مما يترتب عليه في هذه الحالة أنه لا يجب القطع على أحد.[82] ومن الضروري أن نضع في اعتبارنا أن إعفاء المجنون لم يكن تاما إذ ميّز الفقهاء بين حالة الجنون وحالة الإفاقة من الجنون، وقالوا إن سرق في الحالة الأولى لا يُقطع وإن سرق في الحالة الثانية يُقطع.[83] وفي حالة الصبي فقد فصّل فقهاء الشيعة الإمامية وقالوا: "يُعفى الصبي أول مرة، فإن سرق ثانيا أُدِّب، فإن عاد ثالثا حُكَّت أنامله(*) حتى تدمى، فإن سرق رابعا قُطعت أنامله، فإن سرق خامسا قُطع كما يُقطع البالغ."[84]

وفي شروط السارق ثارت مسألة الحرية وعما إن كان الرقيق يُقطع. وقد ذهب ابن عباس أن الرقيق لا يُقطع وأن الحرية من شروط القطع. واستند منطقه على القياس على عقوبة الرجم في الزنا التي أجمع الفقهاء (باستثناء أبي ثور البغدادي الشافعي (ت 246/ 860)) على عدم إقامتها على الرقيق إذ أن عقوبته أو عقوبتها على النصف من عقوبة الحرّ أو الحرّة حسب آية سورة النساء التي تقول: "فعليهِنّ نصفُ ما على المحصنات من العذاب" (25:4). وبما أن القطع مثل الرجم لا يقبل التنصيف فإنه لا يجب في حالة الرقيق. ولقد رفض جمهور الفقهاء رأي ابن عباس هذا وأجمعوا على أن قطع السارق واجب مطلقا في حقّ الحرّ والرقيق.[85]

ويبدو أن الموقف الخلافي في هذه المسألة لم يستقرّ إلا بعد فترة. ويظهر ذلك جليا في الخبر المروي عن الخلاف بين عبد الله بن عمر وسعيد بن العاص. وحسب الخبر فإن مستعبَدا لعبد الله بن

---

* الأنامل جمع أَنْمُلة وهي المَفْصِل الأعلى الذي فيه الظفر من الإصبع، والأنامل هي رؤوس الأصابع.

عمر "سرق وهو آبق [هارب]. فأرسل به عبد الله بن عمر إلى سعيد بن العاص، وهو أمير المدينة، ليقطع يده. فأبى سعيد أن يقطع يده. وقال: لا تُقطع يدُ الآبق السارق إذا سرق. فقال له عبد الله بن عمر: في أي كتاب الله وجدتَ هذا؟ ثم أمر به عبد الله بن عمر، فقُطعت يده."[86] ولو قبلنا صحة هذا الخبر فمن المعقول أن نفترض أن موقف سعيد بن العاص استند على دليل، وليس من المستبعد أن يكون قد استشار بعض علماء المدينة. ورغم رفض عبد الله بن عمر لحكم سعيد بن العاص واستهانته بسلطته بأن تحوّل من خصم لحكم وقطع يد المُستعبَد الآبق،[87] إلا أنه يبدو أن أثر الدليل الذي استند عليه سعيد بن العاص ظلّ باقيا إذ نقرأ في خبر آخر أن زُريق بن حكيم أخذ مُستعبَدا آبقا قد سرق وأشكل عليه أمره، فكتب إلى عمر بن عبد العزيز، وكان واليا حينها، يسأله ويقول إنه كان قد سمع أن الآبق إذا سرق لم تُقطع يده. وكتب إليه عمر بن عبد العزيز ينقُض كتابه ويأمره بقطع يده إن بلغت سرقته ربع دينار فصاعدا.[88] ورغم أن هذين الخبرين يتعلّقان بحالة خاصة هي حالة المُستعبَد الآبق إلا أنهما ربما يعكسان في واقع الأمر إشكالا أكبر هو إشكال قطع يد الرقيق الذي يطرحه فقه ابن عباس.

وفقه ابن عباس أكثر انسجاما في مراعاته لمصلحة مالك المُستعبَد التي ستتضرّر بإتلاف يده، تلك المصلحة التي لم تغب عن وعي فقيه مثل عامر الشعبي (ت 103/ 721) الذي أفتى بأنه لا يجوز أن يعترف المُستعبَد على نفسه بالسَّرِقة،[89] أو سائر الفقهاء عندما اشترطوا مثلا الحرية لأداء صلاة الجمعة باعتبارها لا تجب على المُستعبَد لانشغاله بخدمة سيده. واتخذ هذا الفقه الذي لا يريد أن يتلف المُستعبَد أكثر مظاهره عملية في الحديث النبوي الذي يقول: "إذا سرق العبدُ فَبِعْهُ ولو بنَشٍ(*)"،[90] وهكذا فالحديث لا يتحدّث عن قطع المُستعبَد وإنما

* النَّشّ نصف أوقية أي عشرون درهما، والمراد ولو بنصف الثمن أو ثمن بخس.

عـن التخلّـص منـه. إلا أن أغلـب الفقهـاء عندمـا وازنـوا بـين منفعـة الحفـاظ علـى السـلامة العضويـة للمُسـتعبَد وضـرورة إرعـاب وتخويـف مجمـوع طبقـة العبيـد لكبحهـم والتحكّـم فيهـم قـرروا الانحيـاز لإجـراء القطـع باعتبـاره الإجـراء الأكثـر فعاليـة وردعـا (ويوازيـه الإرعـاب والتخويـف الـذي يبثّـه الحديـث النبـوي الـذي يحذّرهـم مـن التمـرد علـى السـيد والهـروب منـه قائـلا لهـم: "أيّـما عبـدٍ أبَـق مـن مواليـه فقـد كفـر حتـى يرجِـع إليهـم"). [91] وبقدرمـا كان الفقهـاء متشـدّدين في موقفهـم مـن سرقـة الرقيـق مـن سـيده كانـوا متسـاهلين في موقفهـم مـن سرقـة السـيد مـن رقيقـه، وهكـذا قالـوا إن المـولى لـو سرق مـن مـال المُسـتعبَد المكاتَـب(*) فإنـه لا يُقطـع وبـرّروا ذلـك بـأن لـه حقّـا فيـما يكسـب رقيقـه. [92]

والـشرط الثـاني الـذي اشـترطه الفقهـاء هـو ضرورة توفّـر القصـد الجنائـي عندمـا يـسرِق السـارق. ويعنـي هـذا أول ما يعنـي إدراك السـارق أن فِعْلـه محـرّم وإلا فـلا حـدّ عليـه. ولقـد اسـتخلص الفقهـاء قاعـدة أن الحـدّ ليـس إلا عـلى مـن عَلِمَـهُ مـن خـبر عـن مُسـتعبَدة ثيّـب أعجميـة لا تفقـه حَبِلَـت في عهـد عمـر. وعندمـا استشـار عمـرُ عثـمانَ قـال لـه إنهـا وكأنهـا لا تعلـم الحـدّ وأن الحـدّ ليـس إلا عـلى مـن عَلِمَـهُ، ولم يُقِـمْ عمـرُ عليهـا حـدّ الرجـم. وأصبحـت هـذه بمثابـة السـابقة التـي اسـتند عليهـا حكـم الفقهـاء أنـه لا يُقـام الحـدّ إلا عـلى مـن عَلِمَـهُ. [93] واشـترط الفقهـاء أيضـا أن السـارق لابـد أن يكـون مختـارا في فِعْلـه وليـس مكرهـا إذ أن الإكـراه شُـبْهَة تـدرأ الحـدّ. وعـلاوة عـلى ذلـك لابـد أن يعلـم

---

* المُسـتعبَد المكاتَـب هـو الـذي يدخـل في مكاتبـة أو اتفـاق مـع سـيده لـشراء حريتـه مقابـل دفـع مبلـغ معـين يدفعـه مُنَجَّـما (أي عـلى أقسـاط). والمكاتبـة تتيـح للمُسـتعبَد بعضـا مـن الوقـت للكسـب المستقل الـذي يتيـح لـه الوفـاء بأقسـاطه. ومـن الواضـح أن الفقهـاء لم يأبهـوا بمصالـح المُسـتعبَد وحرصـه عـلى التعجيـل بحريتـه إذ أن سرقـة مـولاه سـتؤدي في الغالـب لتأخـيره في تسـديد أقسـاطه وبالتـالي إطالـة عبوديتـه.

السارق أن المتاع الذي يسرِقه مملوك لغيره، وأنه يقوم بسرقته من غير علم ورضا مالك المتاع وبقصد امتلاكه.

وأجمع الفقهاء أن المحتاج إذا سرق ما يأكله فإنه لا يُقطع، وقاسوا ذلك على آية سورة البقرة التي تقول: "فمن اُضْطُرَّ غير باغٍ ولا عادٍ فلا إثم عليه إن الله غفور رحيم" (2:173). واستدلّ الفقهاء أيضا بما يدعم القياس بحديث يقول: "لا قطع في زمن مجاعة".[94] ودعموا ذلك بخبر عن عمر وحكمه في قضية غِلمان [رقيق] حاطِب بن أبي بَلْتَعة. وحسب الخبر فإن هؤلاء الغِلمان سرقوا ناقة ونحروها واعترفوا بما فعلوا، وأصدر عمر قرارا بقطعهم إلا أنه ما لبث أن تراجع عن قراره عندما تبيّن له أن حاطب كان يجيعهم وفرض عليه دفع غرامة الناقة.[95] ولقد جعل الفقهاء مبدأ الاضطرار والضرورة مبدأ عاما ينطبق على مواقف أخرى ورأوا مثلا أنه "لا قطع على المرأة إذا منعها الزوج قدر كفايتها أو كفاية ولدها، فأخذت من ماله، سواء أخذت قدر ذلك أو أكثر منه ... ولا على الضيف إذا مُنِع قِراه،(*) فأخذ أيضا من مال المضيف ..."[96]

وما مرّ بنا في الفقرة السابقة عن سرقة المرأة من زوجها عندما تضطرها الحاجة يرتبط أيضا بشرط آخر هام وعام وضعه الفقهاء وهو أن الحدّ يدرأه وجود قرابة بين السارق والمسروق منه. وهذه القرابة إما أن تكون قرابة رأسية أو أفقية. والقرابة الرأسية إما أن تكون قرابة الأصل من الفرع (الأب من الابن مثلا) أو قرابة الفرع من الأصل (الابن من الأب مثلا). أما القرابة الأفقية فتشمل سائر القرابات (الأخ، الأخت، العم ... إلخ)، وتدخل في دائرتها علاقة الزواج. وقد أجمع الفقهاء أن الأب لو سرق من الابن فلا حدّ عليه، واستندوا في ذلك على حديث يحكي أن رجلا جاء لمحمد وقال له: "إن أبي اجتاح مالي"، فقال له: "أنت ومالُك لأبيك"،

---

* قِرَى الضيف: ما يُقدّم للضيف من طعام.

وأضاف "إن أولادكم من أطيب كسبكم، فكلوا من أموالهم".[97] وهذه الحصانة تمتدّ لسرقة الجماعة، فلو اشترك شخصٌ أجنبي مع الأب في السَّرِقة فإنه لا يُقطع لشُبْهَة الدخول لبيت الابن بإذن أو المباسطة بالدخول.

أما في حالة سرقة الابن من الأب فإن جمهور الفقهاء أجمعوا أنه لا يُقطع، إلا أن مالكا خالفهم ورأى وجوب القطع واستند في ذلك على قياس الحالة على زنا الابن بجارية أبيه حيث يُقام الحدّ عليه.[98] وفي حالة القرابة الأفقية أجمع جمهور الفقهاء أن العلاقة لا تدرأ الحدّ، وهكذا حكموا بقطع اليد إن سرق الأخ من أخيه مثلا. وخالف الحنفية هذا الإجماع وميّزوا بين فئتين من الأقارب: فئة ذوي الرِّحْم المُحَرَّم كالأخ والأخت وفئة من هم ليسوا بذي رِحْم مُحَرَّم كابن الخالة أو بنت الخالة، وذهبوا إلى أن السَّرِقة من الفئة الأولى لا تستوجب القطع لأنهم عادة ما يدخلون على بعضهم البعض مما يؤدي لاختلال الحِرْز، بينما أن السَّرِقة من الفئة الثانية تستوجب القطع لأنهم لا يدخلون على بعضهم البعض مما يجعل بيوتهم محروزة.

وثارت أيضا مسألة السَّرِقة بين الزوجين، وذهب جمهور الفقهاء أنه لا قطع على أي منهما لو سرق من مال الآخر سواء تمّت السَّرِقة في البيت الذي يسكنان فيه أو من بيت آخر لأنهما يدخلان على بعضهما وينتفعان بمال بعضهما. وذهب الشافعي أنه لا قطع في سرقة أي منهما في البيت الذي هما فيه إلا أن السَّرِقة من بيت آخر تستوجب القطع.[99] وقول الشافعي هذا ينطبق في الغالب على الزوجة لأن الزوج من الممكن أن يكون متزوجا أكثر من زوجة وبالتالي يكون له أكثر من بيت.

13.1

نأتي الآن للركن الأخير المتعلق بالسارق وهو ألا يكون له في المتاع المسروق مِلك أو شُبْهَة مِلْك. ولقد رأينا أعلاه أن الوالد لا يُقطع بسرقة مال ابنه لاعتبار القرابة، وينضاف لهذا عنصر شُبْهَة المِلْك. وإن قامت شراكة بين السارق والمسروق منه وسرق من المال المشترك فإنه لا يُقطع لحقّه فيه. ولا يُقطع السارق من بيت المال إن كان مسلما "لأن له فيه شِرْكة أو شُبْهَة شِرْكة، فإنّ مالَ بيتِ المالِ مالُ المسلمين وهو أحدهم فإنه إذا احتاج يثبت له الحق فيه بقدر حاجته". (100) والحديث الذي يُستدلّ به على ذلك هو حديث ابن عباس الذي يقول فيه إن "عبدا من رقيق الخُمس(*) سرق من الخُمس فرُفع ذلك إلى النبي ... فلم يقطعه وقال: مالُ الله عزّ وجلّ سرق بعضُه بعضا". (101) ويُحكى خبرٌ قريب من ذلك عن رجل سرق من المغنم وأُتِيَ به لعلي بن أبي طالب فدرأ عنه الحدّ وقال إن له فيه نصيبا. (102) وهذا الموقف الفقهي يُعدّ تطويرا وتجاوزا للمفهوم التقليدي للمِلْكية إذ أنه نظر للمال في بيت المال أو مال المغانم كمالٍ لا مالكَ متعينا له وغدت مِلكيته بالتالي مِلكية جماعية أو مشتركة. إلا أن هذا الموقف عارضه مالك وفقهاء آخرون لم يستثنوا السارق من بيت المال وقالوا إنه يُقطع لظاهر الكتاب. (103)

14.1

أما الركن الثاني للسَّرِقة، أي المسروق منه، فقد اشترط الفقهاء أن يكون صاحب يد صحيحة وعنوا بها يد المِلك، بمعنى أن يكون ممتلكا للمال (وتمتد يد المِلك لأمين المالك أو من ينوب عنه)، أو يد الأمانة (كيد من أُودع لديه مال أو يد من استعار مالا)، أو

---

* الخُمس هو نسبة الغنائم التي كانت تؤول لمحمد وله فيها حقّ التصرف التام، وكانت تشمل المسترقّين الذين كانوا يُسمون رقيق الخُمس.

يـد الضـمان (كيـد مــن رُهِــن لديـه مــال). وعندمــا نتمعــن ضروب اليـد الصحيحـة هـذه فإننـا نجـد أن كلا مـن يـد الأمانـة ويـد الضـمان ترتبطـان وثيقـا بيـد المِلْـك وأن إحْرازهمـا للـمال كإحْرازهـا وتعـودان في نهايـة الأمـر بالمنفعـة عليهـا. والسَّرِقـة مـن هـذه اليـد الصحيحـة تسـتوجب القطـع.(104) ومقابـل هـذه اليـد الصحيحـة هنـاك اليـد غـير الصحيحـة التـي لا تسـتوجب السَّرِقـةُ مــن صاحــب مِلْكهــا القطــعَ، فــلا يجــب القطــع مثــلا عــلى السـارق مـن السـارق لأن "يـد السـارق ليسـت بيـد صحيحـة، إذ ليسـت يـد مِلْـك، ولا يـد أمانـة، ولا يـد ضـمان، فـكان الأخـذ منـه كالأخـذ مـن الطريـق". (105) إلا أن فقهـاء المالكيـة قالـوا بقطـع صاحـب اليـد غـير الصحيحـة، فـإن سرق سـارقٌ مـن سـارقٍ ثـم سرق منـه سـارقٌ وهكـذا فإنهـم يُقطعـون جميعـا "ولـو كانـوا سـبعين [سـارقا]". (106)

واشــترط جمهــور الفقهــاء أيضــا حضــور المــسروق منــه والمطالبــة بالسَّرِقــة لأن الخصومــة شرط لظهورهــا، إلا أن مالــكا لم يشــترط ذلــك لعمــوم الآيــة. (107)

والـشرط الآخـر الـذي اشـترطه الفقهـاء هـو أن يكـون المـسروق منـه معصـوم المـال، وهـو شرط عـام ينطبـق عـلى كل مسـلم. وهـذا الـشرط اسـتند في واقـع الأمـر عـلى أرضيـة النظريـة السياسـية الإسـلامية التـي قسّـمت العـالم تقسـيما ثنائيـا عامـا لـدار إسـلام أو عـدل ودار كفـر أو حـرب أو بغـي. وحسـب الواقـع السـياسي للدولـة الإسـلامية فـإن وضـع الكافـر في نظـر الشريعـة خضـع لتقسـيمين أساسـيين هـما الحـربي والذِّمِّـي ويتوسّـطهما الحـربي المسـتأمَن. فبينـما أن الحـربي هـو مـن يقيـم خـارج دار الإسـلام أو في دار الحـرب ولا يخضـع للشريعـة، فـإن الذِّمِّـي هـو غـير المسـلم الـذي يعيـش وسـط المسـلمين كمُعاهَـد أعطـاه المسـلمون الأمـان عـلى ذِمَّـة دفعـه للجِزْيَـة، بينـما أن الحـربي المسـتأمَن هـو مـن يدخـل دار الإسـلام لفـترة مؤقتـة في غـرض أومنفعـة مثـل المتاجـرة. ولقـد أجمـع الفقهـاء عـلى عصمـة مـال الذِّمِّـي لأن عهـد الذِّمَّـة يحمـي مالـه وأن سـارقَ مالـه، مسـلما كان أو ذِمِّيّـا، يُقطـع، وينطبـق هـذا عـلى

الذِّمِّـي السـارق الـذي يُقطـع لـو سرق مسـلما أو ذِمِّيّـا. أمـا في حالـة الحـربي المسـتأمَن فقـد استحسـن بعـض الفقهـاء ألا يُقطـع مـن يـسرق مالـه بينـما ذهـب آخـرون لقطعـه عـلى وجـه القيـاس. وكانـت حجـة الفريـق الأول أن ثمـة شُـبْهَة إباحـة في مالـه إذ أنـه أصـلا مـن أهـل دار الحـرب، وأمـوال دار الحـرب كلهـا مسـتباحة للمسـلمين، ودخـول هـذا الحـربي في دار الإسـلام أمـر طـارئ ومؤقـت، وكل هـذا يـورث شُـبْهَة أن مالـه مسـتباح. أمـا الذيـن أرادوا القطـع فقـد قاسـوا حالـه عـلى حـال الذِّمِّـي واعتـبروا أمانَـه كمسـتأمَن بمثابـة عصمـة لمالـه.(108)

15.1

وعندمـا نـأتي لإثبـات جريمـة السَّرِقـة نجـد أن النظريـة الفقهية اشـترطت شرطـين أساسـيين همـا الإقـرار والبَيِّنَة.

والإقـرار هـو أن يعـترف السـارق بجريمتـه. إلا أن الفقهـاء اختلفـوا في عـدد مـرات الإقـرار إذ ذهـب بعضهـم أن إقـرارا واحـدا كافٍ للحكـم بالقطـع، بينـما اشـترط آخـرون مرتـين للإقـرار وخصّـص بعضهـم هـذا الـشرط باشـتراط إقراريـن في مجلسـين مختلفـين. ولقـد اسـتند الفريـق الأول عـلى خـبر عـن محمـد أنـه قطـع رجـلا بعـد اعترافـه مـرة واحـدة، واسـتند الفريـق الثـاني عـلى خـبر عـن عـلي بـن أبي طالـب أن رجـلا أقـرّ عنـده بالسَّرِقـة مرتـين فقطـع يـده.(109) والإقـرار لابـد أن يكـون متّسـقا وخاليـا مـن التناقـض إذ أن التناقـض لا يختلـف عـن الرجـوع عـن الإقـرار في أنـه يُـورث شُـبْهَة.(110)

وذهـب بعـض الفقهـاء إلى أن السـارق لا يُقطـع وإن اعـترف وقامـت بَيِّنَـة حتـى يـأتي المسروق منـه ويقيـم دعـواه، وهـو رأي رفضـه آخـرون وأصرّوا عـلى أن الدعـوى والمطالبـة ليسـت شرطـا لأن موجـب القطـع قـد ثبـت.(111)

وثـارت بـين الفقهـاء مسـألة عـما إن كان مـن الممكـن قبـول الإقـرار لـو أُنتـزع بوسـيلة الإكـراه والتعذيـب. وانقسـم الـرأي الفقهـي بـين رأي مبكِّـر رفـض الإكـراه وآخـر متأخـر قَبِلَـهُ. وهكـذا رأى عبـد الله بـن عمـر

أن الإقرار تحت التعذيب والضرب باطل وقال إن الرجل ليس على نفسه بأمين إن جوّعته أو خوّفته أو أوثقته، ورجّح التابعي شُرَيْح أن يكون المقرّ تحت الوعيد والضرب كاذبا. إلا أن بعض المتأخرين من الفقهاء أجازوا الضرب والإكراه لانتزاع الإقرار وبرّروا ذلك بأن الناس في زمانهم لا يقرّون طائعين، وعندما سئل فقيه العراق الحسن بن زياد عن جواز ضرب السارق قال: "ما لم يُقطع اللحم ولا يتبين العظم".(112)

أما البينة فتتحقّق بشهادة شاهدين يكونان "رجلين مسلمين حرّين عدلين سواء كان السارق مسلما أو ذِمِّيّا"، ويشترط أن يصفا السَّرِقة والحِرْز ونوع النِّصاب وقدره.(113) وهكذا فإن شهادة النساء لا تُقبل في الحدود لأن في شهادتهن "زيادة شُبْهَة لا ضرورة إلى تحمّلها فيما يُحتال لدفعه ويحتاط لدرئه".(114) ولكن تُقبل شهادة رجل وامرأتين عندما لا تكون السَّرِقة ذات طبيعة حدّية بل مجرد مطالبة رب السَّرِقة بماله، وهكذا "إن جاء [المالك] بشاهد وامرأتين [فإنه يأخذ] سرقته بعينها أو قيمتها يوم سرقها [السارق]، لأن هذا مال وتجوز شهادة النساء فيه ..."(115) ولا تُقبل شهادة المُستعبَد أو الكافر. ولم يتّفق الفقهاء فيما يُقبل وما لا يُقبل من تفاصيل في شهادة الشهود لو وقع خلاف بينهم.(116)

ولا يقبل فقهاء الحنفية شهادة الشهود في جرائم الحدود بعد تقادم العهد،(117) إلا أن باقي الفقهاء لم يقبلوا بهذا الرأي. وهكذا ففي نظر الفقه المالكي مثلا لا يَبْطُل الحدّ مهما تقادم العهد عليه وطال الزمان، وحتى لو ارتكب الجاني جنايته وهو "شاب في شبيبته" ثم حَسُن حاله "وصار فقيها من الفقهاء عابدا" فإنه يجب أن يُحدّ لو شهد الشهود عليه.(118)

وباكتمال أركان الفعل الجنائي واستيفاء شروطه ونطق القاضي بحكمه يجد الجاني نفسه وهو يواجه تلك اللحظة المهولة الكالحة التي سيفقد فيها يده. وعادة ما يتحدّث الفقهاء عن هذه اللحظة

وكأن السارق مجرد موضوع قطع. وربما نرى بصيصا من التعاطف الفقهي مع السارق في لحظة بلوته الثقيلة هذه في قولهم إنه من الممكن حبسه إذا صادف حكمُ القطع موجةَ برد شديد أو حرّ شديد حتى تنكشف الموجة، واعتبارهم في ذلك أن "القطع يُستوفى على وجه يكون القطع زاجرا لا متلفا"، ولكن إن لم يكن هناك تخوّف عليه من الموت إن قُطع في ظرف البرد أو الحرّ الشديد فإن قطعه يجب ألا يؤخر طبقا لمنطوق حديث نبوي.[119] ولا يترك الفقهاء المسألة عند هذا الحدّ وإنما يمدّون نظرهم للحظة النهاية أيضا حتى يكتمل الموقف الفقهي في حالة السارق الذي حُكم عليه بالقطع: هب مثلا أنه حُبس لحين انكشاف موجة البرد أو الحرّ فمات وهو في السجن قبل تنفيذ القطع عليه — ماذا يحدث في هذه الحالة؟ إن موته أفقد المجتمع رمزا زاجرا حيّا يتحرّك وسط الناس إلا أنه لا يعفيه من مسئولية تعويض المسروق منه، وهي مسئولية سيتحمّلها وارثوه الذين سيصبح التعويض جزءا من تَرِكَتِهِم.

أشرنا أعلاه للطبيعة العامة والمجملة والمبهمة لصياغة آية السَّرِقة ورأينا كيف أن ذلك أثار مشكلة حول عما إن كان مقصود القطع اليد اليمنى أم اليسرى. ورأينا كيف أن الرأي الفقهي أجمع على أن المقصود هو اليد اليمنى. إلا أن الرأي الفقهي كان عليه أن يحسم أيضا ومنذ البداية مدلول كلمة "يد" نفسها. فاليد، كما لاحظ الرازي، اسم "يقع على الأصابع وحدها، ويقع على الأصابع مع الكف، ويقع على الأصابع والكف والسعدين."(*)[120]

ومع غياب التعيين في الآية فقد كان من الطبيعي أن تتباين المواقف الفقهية. وقد تباينت لتعبّر عن ثلاثة اتجاهات. كان هناك موقف ما يمكن وصفه بالحد الأعلى، وهو ما عبّر عنه الخوارج

---

* السعد أو الساعد ما بين المِرْفَق والكفّ إلى المِرْفَقين، ويقع على كل ذلك إلى المَنْكِبين، والمَنْكِب هو مجتمع عظم العَضُد والكتف.

الذين قالوا إن اليد يجب أن تُقطع من المِرْفَق أو المَنْكِب. ومقابل هذا كان هناك موقف ما يمكن وصفه بالحد الأدني، وهو ما عبّر عنه الشيعة الذين قالوا إن القطع "من وسط الكفّ ولا يُقطع الإبهام وإذا قُطعت الرِّجل تُرِك العَقِب لم يُقطع".[121] وبين هذين الموقفين كان هناك موقف الحد الأوسط الذي عبّرت عنه المذاهب السنية التي قرّرت أن القطع من الرُّسْغ أو مَفْصِل الكفّ. وبحكم أن أهل السنة شكّلوا تاريخيا غالبية المسلمين فقد أصبح الموقف السني هو الموقف السائد.

ولقد أثارت مسألة القطع ومكانه مسألة أخرى بين الفقهاء وهي ما يحدث لو سرق المُستعبَد. لقد ميّزت الشريعة الموروثة عن محمد بين حدّ الحرّ وحدّ المُستعبَد الذي جُعل على النصف من حدّ الحرّ. وكما مرّ بنا فإن ابن عباس قال بعدم قطع المُستعبَد لأن القطع لا يقبل التنصيف بينما ذهب جمهور الفقهاء إلى قطعه. ولقد خالف ابن حزم الموقفين وتمسّك حرفيا بالتنصيف وقال إن المُستعبَد لو سرق فيجب أن "تُقطع أنامله فقط، وهو نصف اليد فقط."[122]

وفي وصف طريقة القطع يقول ابن قُدامة:

> ويقطع السارق بأسهل ما يمكن، فيُجْلَس، ويُضبط لئلا يتحرّك فيجني على نفسه، وتُشَدّ يدُه بحبل، وتُجرّ حتى يبين مَفْصَل الكفّ من مَفْصِل الذِّراع، ثم يوضع بينهما سكين حاد، ويُدقّ فوقها بقوة ليُقطع في مرة واحدة، أو توضع السكين على المَفْصِل مَدّةً واحدةً. وإن عُلم قطعٌ أَوْحَى [أرفق] من هذا، قُطع به.[123]

وبعد القطع تُحسم اليد بغمسها في زيت مغلي لإيقاف النزيف بسدّ العروق. ومن التفاصيل التي لم يهمل الفقهاء إثارتها مسألة مَنْ يدفع تكلفة زيت الحسم هذا، وكدأبهم انقسم رأيهم. فقد لاحظ بعضهم من حديثٍ عن قطعٍ أقامه محمد أنه أمر القاطعَ بإحضار الزيت واستدلوا من ذلك أنّ بيت المال يغطي ثمن الزيت. إلا أن

فقهاء آخرين قالوا إن المحدود يجب أن يدفع أجرة القاطع وثمن الزيت. وعند نقاشهم لمصير المتاع المسروق اتفق الفقهاء أنه لو كان باقيا فإنه يُردّ على مالكه. إلا أن خلافا ثار بشأن ما يحدث إن تلف المتاع. قالت طائفة منهم أن على السارق الضمان أو الغُرْم بردّ قيمته سواء قُطع أم لم يُقطع، وهو رأي عارضته طائفة أخرى رفضت اجتماع القطع والغرامة.(124)

16.1

ولكن ماذا إن عاد السارقُ وسرق مرة ثانية؟ بما أن آية السَّرِقة لا تقدّم إجابة على هذه المسألة فإنه لم يكن أمام الفقهاء إلا الاجتهاد. وهنا تباينت مواقف الفقهاء أيضا بين حدّ أدني وأوسط وأعلى. وحسب فقه الحدّ الأدني فإن القطع قطعٌ لطرف واحد فقط لا قطع بعده، بينما أنه في فقه الحدّ الأوسط قطعٌ لطرفين فقط لا قطع بعدهما، وينفتح القطعُ في فقه الحدّ الأعلى ليصبح قطعا لكل الأطراف.

والحدّ الأدنى مثّله فقهُ عطاء الذي قال إن من يسرق تُقطع كفُّه في المرة الأولى وإن سرق ثانية لا يُقطع. وردّ على من يقولون بقطع رِجْله أن "الله [قال] ... 'فاقطعوا أيديهما' ولو شاء أمر بالرِّجْل، ولم يكن الله نسيا".(125)

أما الحدّ الأوسط فقد مثّله فقهان: فقه قطع لا يتعدّى آية السَّرِقة الصغرى، وفقه قطع يمزج آية السَّرِقة الصغرى بآية السَّرِقة الكبرى. وحسب الفقه الأول الذي كان من أبرز فقهائه ربيعة الرأي (ت 136/ 753) وداود الظاهري (ت 270/ 884) وابن حزم الظاهري فإن عقوبة السَّرِقة لا تستوجب إلا قطع اليدين بنصّ الآية. وقد قال ابن حزم في الدفاع عن هذا الموقف إن "القرآن، والآثار الصحاح الثابتة عن رسول الله ... جاءت بقطع الأيدي، لم يأت للرِّجْل ذكر ... فوجب من هذا إذا سرق الرجل، أو المرأة، أن يقطع من كل واحد منهما يدا واحدة، فإن سرق أحدهما ثانية قطعت يده الثانية، بالنص من القرآن، والسنة، فإن سرق في الثالثة عُذِّر، وثُقِّف،

ومُنع الناس ضرّه، حتى يصلح حاله ... "[126] وقد رأى معارضو هذا الرأي في الحال الضرر الفادح الذي سينجم وأشاروا أن قطع يدَيْ الجاني "يفوِّت منفعة الجنس، فلا تبقي له يد يأكل بها، ولا يتوضأ، ولا يستطيب، ولا يدفع عن نفسه، فيصير كالهالك ... "[127]

ومقابل فقه التمسك الحرفي بالآية كان هناك تعبير آخر للحد الأوسط مثّله فقه علي بن أبي طالب الذي قضى في حالة السَّرِقة الثانية بقطع الرِّجْل اليسرى وقال: "ثم إذا سرق مرة أخرى سجنتُه وتركتُ رِجْله اليمنى يمشي عليها إلى الغائط ويده اليسرى يأكل بها ويستنجي بها، وقال: إني لأستحيي من الله أن أتركه لا ينتفع بشيء ولكني أسجنه حتى يموت في السجن؛ وقال: ما قطع رسول الله ... من سارق بعد يده ورِجْله".[128] وهذه العقوبة مستلهمة من آية السَّرِقة الكبرى أو الحرابة التي اقتبسناها أعلاه. فمن بين مجموع البدائل العقابية التي تطرحها الآية يتضح أن أنسب عقوبة في حالة السَّرِقة الثانية هي القطع من خِلاف أي قطع الرِّجْل اليسرى بعد أن فقد السارق يده اليمنى. ولو سرق للمرة الثالثة بعد قطع رِجْله تأتي حسب فقه علي عقوبة حبس الجاني تأبيدا، ومن الممكن أن نرى في الحبس استلهاما لآية الحرابة أيضا إذ أن هذا السجن والعزل عن المجتمع هو معادل موضوعي للنفي. وبالإضافة للشيعة فقد أصبح موقف الحدّ الأوسط هذا هو موقف الحنفية وطائفة من الحنابلة.

أما موقف الحدّ الأعلى فقد تبنّاه المالكية والشافعية والطائفة الأخرى من الحنابلة. وبما أنه لا يوجد ما يسند ذلك من القرآن فقد اعتمدوا على مادة الحديث. وأبسط حديث يعبّر عن موقفهم حديثٌ يقول: "من سرق فاقطعوه، فإن عاد فاقطعوه، فإن عاد فاقطعوه، فإن عاد فاقطعوه".[129] وهو حديث قريب من حديث جابر الذي اقتبسناه أعلاه والذي يأمر فيه بقتل السارق منذ السَّرِقة الأولى ويظلّ يأمر بقتله كل مرة، والفرق بين الحديثين أن القتل يحلّ محله القطع في هذا الحديث. إلا أن هذا الحديث انطوى

على إبهام احتاج لتخصيص، وهو تخصيص نجده في حديث آخر يقول: "إذا سرق السارق فاقطعوا يده، فإن عاد فاقطعوا رجله، فإن عاد فاقطعوا يده، فإن عاد فاقطعوا رجله". [130] وقد نافس هذا الحديثَ حديثٌ آخر أكمل الدائرة ومزجها بنهاية حديث جابر، وهو حديث يذكر احتمال السَّرِقة الخامسة ونقرأ فيه "فإن سرق فاضربوا عنقه". [131] وأصبح الموقف السائد وسط من تبنّوا الحد الأعلى هو قطع كل أطراف السارق بدءا من اليد اليمنى ثم الرِّجْل اليسرى ثم اليد اليسرى ثم الرِّجْل اليمنى. و نفروا في حالة السَّرِقة الخامسة من قتله وأخذوا من موقف الحد الأوسط إجراء الحبس إلى أن يتوب أو يموت.

ولقد كان من الطبيعي أن يتوقف الفقهاء أمام هذه النهاية وتفاصيلها الغارقة في دم القطع والألم المبرِّح والمفرط لغمس الطرف في الزيت الساخن ويتساءلوا: هل من الممكن تجنّب ذلك وإنقاذ السارق من تلك النهاية؟ لقد مرّ بنا أعلاه كيف أن فقهاء الحنفية أبطلوا الشهادة في جرائم الحدود عندما يتقادم عليها العهد، وكيف أن جمهور الفقهاء رفضوا ذلك. لقد نظر الحنفية وهم يواجهون المسألة للجانب البشري وما يصيب ذاكرة الإنسان من تشوّش ووهن وبِلىً بمرور الزمان يفقد شهادتَه موثوقيتها وصدقيتَها، وبالمقابل نظر معارضوهم لذاكرة الإله الذي يكتب كل ما يقدّم الإنسان وآثارَه وأحسوا بأن ركوب خطر ذاكرة الإنسان أهون من مواجهة الحساب الشديد لذاكرة الإله التي تحصي كل شيء في إمام مبين.

ولكن ماذا عن العفو والصلح الذي يجوز في حالة القِصاص أو الحقّ الإنساني- إنساني؟ هل من الممكن أن يتنازل الإله عن حقّه وتنسجم إرادته مع إرادة الإنسان الذي يريد أن يعفو عن السارق؟ لقد رأينا مثالا لذلك في خبر صَفْوان بن أُمَيّة أعلاه والذي أتى لمحمد بسارق ردائه وعندما حكم بالقطع قال له: ما كنت أريد أن تقطع يده في رِدائي. وفي رواية أخرى للحديث نلمس أثر الصدمة

التي صعقت صفوان في كلمة واحدة يوجهها لمحمد تبدو وكأنها احتجاج صارخ: أتقطعه؟[132] ويظهر هذا الاحتجاج في رواية أخرى يقول فيها: ما بلغ ردائي هذا أن يُقطع فيه رجل.[133] وبما أن هذه الصياغة ربما توحي أن رداء صفوان كان دون النِّصاب فقد ظهرت صياغة أخرى تبدّد هذا الاحتمال إذ نسمع صفوان يقول عن خَميصته: تقطعه من أجل ثلاثين درهما؟ أنا أبيعه وأُنْسِئُهُ ثمنها.[134] وتبلغ صرخة صفوان النادمة قمتها في رواية يقول فيها: يا رسول الله، إني قد وهبتها له.[135] إلا أن محاولة صفوان اليائسة لا يمكن أن تغيّر المأزق الذي أدخل نفسَه والسارقَ فيه إذ انتقل الأمر في اللحظة التي رفع فيها قضيته من منطقة الإنساني لمنطقة الإلهي، ويقول له محمد: فلو ما كان قبل هذا (وفي صياغة أخرى: فلولا كان هذا قبل أن تأتيني به).

وهكذا فإن خبر صفوان – رغم نهايته المفجعة – يجبر محمدا على تقديم تنازل ويجذب مجموع القضية من منطقة الإلهي – الإنساني لمنطقة الإنساني- الإنساني إذ يمكن للمتخاصمين أن يتفاوضوا ويصلوا لاتفاق وتراضٍ ويمكن أن يتعافوا ويتصالحوا أو حتى يغيّروا طبيعة ملكية المتاع بأن يبيعها المالك للسارق أو يهبها له كما حاول صفوان. وهذا التنازل النبوي قد عبّرت عنه أحاديث التعافي عن الحدود مثل الحديث الذي يقول: "تعافوا الحدود فيما بينكم قبل أن تأتوني، فما أتاني من حدٍّ فقد وَجَبَ".[136]

وإن كان حديث صفوان يعكس صورة لمحمد وكأنه يفتقد التعاطف الإنساني فإن حديثا آخر يقدّم لنا صورة لمحمدٍ مختلفٍ نراه بعينَيْ عبد الله بن مسعود الذي يحكي:

> إني لأذكر أول رجل قطعه، أُتِيَ بسارق، فأمر بقطعه، وكأنما أُسِفَّ وجهُ رسول الله ... قال: قالوا: يا رسول الله، كأنك كرهتَ قطعه؟ قال: وما يمنعني، لا تكونوا عونا للشيطان على أخيكم، إنه ينبغي للإمام إذا انتهى إليه حدّ أن يقيمه،

إن الله عزّ وجلّ عَفُوٌ يحب العفو: "وليعفوا وليصفحوا ألا تحبون أن يغفر الله لكم والله غفور رحيم" (22:24، النور). (137)

إلا أن هذا العفو اصطدم بتعقيد في بعض الحالات من جرّاء دخول طرف ثالث في الخصومة. ما الذي يحدث إن سرق سارقٌ وعفا عنه صاحب المتاع فجاء أجنبي من الناس ورفع الأمر للسلطان؟ عندما سُئِل مالك عن ذلك قال: "أرى أن يقطع يده، وليس للسلطان أن يعفو إن انتهت إليه الحدود، وليس عفو المسروق منه بشيء". (138)

ولم يترك بعض الفقهاء الأمر ينقضي حتى بعد النطق بالحكم. فاشتراط بقاء الخصومة بين المسروق منه والسارق حتى لحظة استيفاء القطع عَنَى بالنسبة لهؤلاء الفقهاء احتمالا عبّر عنه السَّرَخْسي قائلا: "إذا حُكم على السارق بالقطع ببَيِّنَة أو إقرار ثم قال المسروق منه: هذا متاعه [أي متاع السارق]، أو قال: لم يسرقه مني، إنما كنت أودعته، أو قال: شهد شهودي بزور، أو قال: أقرّ هو [أي السارق] بالباطل، بطل القطع عنه لانقطاع خصومته ... "(139) وكما نرى فإن هذا الرأي الفقهي يطلق حرية المسروق منه في تمزيق القضية إلى حد إبطال إقرار السارق نفسه. إلا أن مالكا رأى في هذا الموقف إعانة واضحة للجاني، ورفضه قائلا بحزم قاطع: "لا ينظر في قول صاحب المتاع وتُقطع يده". (140)

ولم يهمل الفقهاء السارق وأتاحوا له فرصا لإسقاط الحدّ عن نفسه. وأول هذه الفرص هي حقّه في الرجوع عن إقراره. ونظروا لفعل آخر من الممكن أن يأتيه السارق عندما يُواجه باحتمال فقدانه ليده وهو أن يهرب. وهي حالةٌ تعاطف معها بعض الفقهاء تعاطفا واضحا وقالوا: "وإن أقرّ الرجل بالسَّرِقة ثم هرب لم يُطلب، وإن كان في فوره ذلك، لأن هَرَبه دليلُ رجوعه، ولو رجع عن الإقرار لم يُقطع فكذلك إذا هرب."(141) وهكذا لم يفسّروا الهروب كفعل إجرامي يعطّل تنفيذ العدالة وإنما كفعل يعادل الرجوع عن الإقرار.

وهناك وسيلة أخرى لا تقلّ فعالية عن الرجوع عن الإقرار يستطيع السارق أن يلجأ لها وهي أن يقول إن ما أخذه مِلْكٌ له وإنه تركه وديعة عند المالك أو رهنا أو إنه ابتاعه أو إن المالك سمح له بأخذه أو غصبه منه.[142] والسارق يستطيع في هذه الحالة أن يطالب بأن يُقْسِم المالكُ. وهذه المطالبة تضع المالك أمام خيارين يحفظان في الواقع للسارق يده. فالمالك إن رفض أن يُقْسِم فإنه سيخسر القضية بالطبع ويسقط الحدّ عن السارق. أما إن أقسم فإن القولَ قولُه ويُقضى له أو لصالحه وتسقط دعوى السارق. إلا أن السارق لا يُقطع لأن القسم نشأت عنه شُبْهَة أن المالَ مالُ السارق ومن المحتمل أن يكون ما قاله صحيحا.[143]

17.1

ورغم أن نقاش الفقهاء لموضوع السَّرِقة ركّز على ما يمكن وصفه بالسارق "الدنيوي" الغليظ الذي ربما لا يرعوي رغم القطع إلا أنهم تحدّثوا وهم يناقشون مسقطات الحدّ عن السارق "الأخروي" الذي يتوب توبة صادقة وينصلح حاله. والنموذج المبكّر لهذا السارق نلمحه في الحديث الذي يرويه عبد الرحمن بن ثعلبة الأنصاري عن أبيه

> أن عمرو بن سَمُرَة بن حبيب بن عبد شمس جاء إلى رسول الله ... فقال: يا رسول الله، إني سرقت جملا لبني فُلان، فطهِّرني، فأرسل إليهم النبي ... فقالوا: إنا افتقدنا جملا لنا، فأمر به النبي ... فقُطعت يده.
>
> قال ثعلبة: أنا أنظر إليه حين وقعت يده وهو يقول: الحمد لله الذي طهّرني منك، أردتِ أن تُدْخِلي جسدي النار.[144]

وكما نرى فإن الحديث يبدأ بسَمُرَة وهو سارق وينتهي به وهو محاط بهالة طهرية، ينظر ليده المبتورة ويتبرأ منها وقد امتلأ إيمانا بأنه عتق باقي جسده من النار. وهذه الهالة الطهرية هي

التي جعلت رواة الحديث يفعلون شيئا عادة ما يتجنبونه في رواية أحاديث السَّرِقة وهو أن يذكروا اسم السارق، إذ أن السارق في مادة الحديث عادة ما يكون مطموس الاسم.

من الواضح من خبر سَمُرَة أنه قد تاب قبل قطعه وهي توبة عكسها ذهابه لمحمد واعترافه وطلبه أن "يتطهّر" بقطع يده. ولكن ما الذي من الممكن أن نستنتجه من الخبر؟ هل يعني ذلك أن التوبة غير كافية في حدّ ذاتها ولا يمكن أن تكتمل إلا بالقطع أم هل هي كافية في حدّ ذاتها ومسقطة للقطع؟

ارتبطت مناقشة هذه القضية بمناقشة العلاقة بين آية السَّرِقة والآية التي تليها والتي تقول: "فمن تاب من بعد ظُلمه وأصلح فإن الله يتوب عليه إن الله غفور رحيم" (5:39، المائدة). وبرز تفسيران للآية يعكسان فقهين متناقضين. فمن ناحية ذهب مجاهد إلى أن توبة السارق تعني في هذا الموضع الحدّ الذي يُقام. وهكذا تصبح التوبة في نظره بلا معنى وغير ممكنة أصلا بدون القطع. وفي حديث يرويه عبد الله بن عمر نقرأ عن امرأة سرقت حُلَيّا وأمر محمد بقطع يدها اليمني، وعندما قالت: هل من توبة؟ أجابها: أنت اليوم من خطيئتك كيوم ولدتك أمك. ويضيف ابن عمر: "فأنزل الله ... 'فمن تاب من بعد ظُلمه وأصلح فإن الله يتوب عليه'". [145]

وهكذا فإن ما يقوله محمد للمرأة يصبح حسب هذا الحديث سابقا للآية وأساسا لها. ومن ناحية أخرى قال فقهاء آخرون إن التوبة تُسْقِط الحدّ وكانت حجتهم "[إن] ذكر الغفور الرحيم في آخر هذه الآية يدلّ على سقوط العقوبة عنه، والعقوبة المذكورة في هذه الآية هي الحدّ، فظاهر الآية يقتضي سقوطها." [146]

وهكذا فإن السارق التائب أو الذي يريد أن يتوب يجد نفسه واقفا في مفترق طرق فقهي محير وعصيب. إن ابن قُدامة يخبره أن الدقائق الفقهية وغوامض المسائل المتصلة بأحكام السَّرِقة علم لا يعلمه السرّاق "ولا يهتدون إليه، وإنما يختصّ [به] الفقهاء الذين لا

يسرقـون غالبـا"[147] — إلا أن السـارق التائـب يُواجـه بفقهـاء منقسـمين وعاجزيـن عـن هدايتـه وإلهامـه بَـرْد اليقـين: يُواجـه بمالـك الـذي يقـول لـه إنـه حتـى لـو حَسُـنَت حالُـه وانضـم لتلـك الفئـة مـن النـاس الذيـن "لا يسرقـون غالبـا" وأصبـح "فقيهـا مـن الفقهـاء عابـدا" فلابـد مـن قطعـه لـو شـهد الشـهود عليـه، ويُواجـه بفقـه بعـض التابعـين الذيـن يبعثـون الطمأنينـة في جوانحـه ويخبرونـه أن الحـدّ قـد سـقط عنـه. بـل وقـد يحسـد هـذا السـارقُ المسـلمُ التائـبُ سـارقا آخـر غـير مسـلم عندمـا يعلـم أن بعـض العلـماء قـد ذهبـوا إلى إسـقاط "حـدّ الحـربي إذا سرق بالتوبـة، ليكـون أدعـى لـه إلى الإسـلام وأبعـد مـن التنفـير عنـه، ولا يسـقطه عـن المسـلم لأن في إقامتـه الصـلاح للمؤمنـين والحيـاة".[148] وهكـذا وبمنطـق هـذه "المقايضـة الدعويـة" يجـد السـارقُ المسـلمُ نفسَـه ضحيـة تمييـز دينـي ينقلـب عليـه ويهـب غـير المسـلم يـدَه بينـما يقطـع يـدَه هـو المسـلم لأن في قطعهـا وسـيلة مـن وسـائل زجـر المؤمنـين وردعهـم وصلاحهـم.

2

1.2

مثلـما دافـع الفقهـاء في المـاضي عـن الشريعـة وخاصـة الحـدود فـإن دعـاة الإسـلام في العـصر الحديـث يدافعـون عـن الشريعـة وعـن قوانينهـا الجنائيـة سـواء كان ذلـك بدواعـي الحفـاظ عليهـا وتكريسـها في البـلاد التـي تطبقّهـا مثـل السـعودية وإيـران والسـودان أو بدواعـي بعثهـا في البـلاد التـي لا تطبقهـا مثـل مـصر والجزائـر وتركيـا (عـلاوة عـلى قوانـين الأحـوال الشـخصية التـي ظـلّ معمـولا بهـا حتـى في عهـود الإدارة الاسـتعمارية).

وسـنتناول في هـذا القسـم دفـاع داعيـين إسـلاميين حديثـين عـن حـدّ السَّرِقـة رغـم انتمائهـما لمدرسـتين فكريتـين مختلفتـين في تصورهمـا لإحيـاء

الإسلام كنظام شامل، وهما عبد القادر عودة (1906 – 1954) المصري، الفقيه الدستوري والعضو القيادي في حركة الإخوان المسلمين، ومحمود محمد طه (1909 – 1985) السوداني، مؤسس الحزب الجمهوري وصاحب نظرية الرسالة الثانية من الإسلام. ويشترك الرجلان في أن انتماءهما الفكري والسياسي قادهما لحبل المشنقة: عودة أعدمه نظام جمال عبد الناصر عندما اشتعل الصراع بينه وبين حركة الإخوان المسلمين وحاولوا اغتياله، وطه أعدمه نظام جعفر نميري وبتواطؤ وتأييد حركة الإخوان المسلمين السودانية عندما عارض ما رآه تطبيقا متعجّلا لقوانين الحدود في السودان قبل أن تتهيأ أرضيتها.

2.2

ودفاع عودة عن عقوبة القطع يبدأ بتبرير القطع، ثم يقارن بين القطع والعقوبة القانونية (ونعني القانون العلماني المطبّق في بلده مصر وغالب بلاد العالم الإسلامي) بغرض إثبات تفوّق العقوبة الشرعية، ثم يختِم بالردّ على حجج المعترضين على القطع.

وفي تبريره للقطع يقدّم عودة تفسيرا نفسيا للسَّرِقة ليقول إن القطع يعيد توازنا مفقودا في نفس السارق ويعود بفائدة جمّة للجاني نفسه وللمجتمع:

> ... فالدافع الذي يدفع إلى السَّرِقة [يرجِع إلى اعتبارات] زيادة الكسب أو زيادة الثراء، وقد حاربت الشريعة هذا الدافع في نفس الإنسان بتقرير عقوبة القطع؛ لأن قطع اليد أو الرِّجْل يؤدي إلى نقص الكسب إذ اليد والرِّجْل كلاهما أداة العمل أيا كان، ونقص الكسب يؤدي إلى نقص الثراء، وهذا يؤدي إلى نقص القدرة على الإنفاق وعلى الظهور ويدعو إلى شدة الكدح وكثرة العمل والتخوف الشديد على المستقبل.[149]

وعندما يأتي عودة للمقارنة بين القطع والقانون فإنه يعيب على القانون أخذه بعقوبة الحبس التي يراها عقوبة فاشلة، خاصة عندما

تتعلّق بالسَّرِقة. وحجته على فشلها أنها لا تؤثر على قدرة السارق على العمل وتنمية كسبه "من طريق الحلال والحرام على السواء"، وهو يستطيع "أن يخدع الناس وأن يظهر أمامهم بمظهر الشريف فيأمنوا جانبه ويتعاونوا معه".[150] وبالمقابل فإن عقوبة القطع تتميّز بأنها "تَحُول بين السارق وبين العمل، أو تنقص قدرته على العمل والكسب نقصا كبيرا"،[151] ومن أهمّ نتائجها الملموسة أنها تَحُول بينه وبين خداع الناس إذ لا يثقون به ولا يتعاونون معه لأنه "يحمل أثر الجريمة في جسمه وتعلن يده المقطوعة عن سوابقه".[152]

وردّ عودة على الاعتراضات يركّز في واقع الأمر على الاعتراض الأساسي على عقوبة القطع وهو قسوتها. وردّه يستند على الحجّة التقليدية التي طالما ساقها منذ القدم المدافعون عن نظرية العقوبات الفظّة والشديدة التي تقول بالعلاقة الطردية بين العقوبة وفعاليتها وأن العقوبة كلما زادت شدّتها كلما كانت أكثر فعالية في ردع الجريمة وكبحها. وهكذا فهو لا ينفي القسوة عن العقوبة ولكنه يحوّلها لميزة في صالحها. يقول في هذا الصدد "وتلك [أي قسوة العقوبة] هي حجتهم الأولى والأخيرة وهي حجة داحضة، فإن اسم العقوبة مشتق من العقاب ولا يكون العقاب عقابا إذا كان موسوما بالرخاوة والضعف، بل يكون لعبا أو عبثا أو شيئا قريبا من هذا، فالقسوة لابد أن تتمثّل في العقوبة حتى يصحّ تسميتها بهذا الاسم."[153] ويصل في ذمّه للحبس وإشادته بالقطع الدرجة التي تجعله يرفع القطع لمقام العقوبة التي تحقّق قدرا أعلى من الحرية والكرامة الإنسانية قائلا: " ... وأيهما أقسى قطع يد المحكوم عليه وتركه بعد ذلك يتمتع بحريته ويعيش بين أهله وولده أم حبسه على هذا الوجه الذي يسلبه حريته وكرامته وإنسانيته ورجولته؟"[154]

ولأن عودة يعوزه التأمل المتعمّق في دفاعه عن القطع (وباقي العقوبات الجنائية في الشريعة) وتسيطر عليه مشاعر الاندفاع وردة الفعل فإنه لا يلبث أن يناقض نفسه ليعلن "إن الشريعة الإسلامية

حين قررت عقوبة القطع لم تكن قاسية، وهي الشريعة الوحيدة في العالم التي لا تعرف القسوة، وما يراه البعض قسوة إنما هو القوة والحسم اللذان تمتاز بهما الشريعة ... "[155] وهكذا، وعلاوة على تناقضه، ينكفىء على الموقف الإسلامي التقليدي والمألوف، موقف المركزية الإسلامية التي لا تكتفي بنفي أي نقص عن الشريعة فحسب وإنما تصرّ أيضا على نسب كلِّ ميزة وكمالٍ لها وحدها.

وما نلاحظه أن حجة عودة الأساسية حجة ذات طبيعة سلبية بمعنى أنه يدافع عن القطع بالهجوم على الحبس والتأكيد على عدم فعاليته كعقوبة. وفي واقع الأمر فإن حجته هذه لا تقوم لها قائمة على ضوء الواقع التاريخي للعقوبة الإسلامية نفسها، إذ أن الحبس كان دائما عنصرا من عناصرها منذ عهد محمد. وفي حالة السَّرِقة فإن الحبس من العقوبات التعزيزية التي من الممكن أن يلجأ لها القاضي لو تخلّف شرط من شروطها. وحتى في حالة استيفاء كل الشروط فإن القاضي الذي لا يؤمن بالقطع المتكرّر سيسقط الحدّ ويلجأ لعقوبة مثل الحبس كعقوبة بديلة كما مرّ بنا في موقف علي بن أبي طالب مثلا.

ويظلّ أحد المآخذ الأساسية على عودة كداعية بارز من دعاة بعث الحدود أنه وفي معالجته لموضوع السَّرِقة يقتصر على الحديث عن مواقف الفقهاء وخلافاتهم من غير أن يوضّح موقفه الفقهي ويؤسس له. وإذا حاولنا استنباط هذا الموقف على ضوء نظريته النفسية البسيطة عن السَّرِقة باعتبارها فعلا يكمن وراءه دافع "زيادة الكسب أو زيادة الثراء" وهو دافع لا يمكن في نظره معالجته إلا بالقطع لأن "قطع اليد أو الرِّجْل يؤدي إلى نقص الكسب" فإننا سنجد أنفسنا بإزاء نظرية لا يمكن أن ينسجم موقفها العقابي إلا مع موقف ظاهري خالص يلتزم التزاما صارما بظاهر الآية وعمومها ويرى السَّرِقة فِعْلا اكتسابيا خالصا ويقطع الأيدي بصرف النظر عن أي شروط وقيود فقهية مثل النِّصاب والحِرْز لا يجد لها أساسا في القرآن.

3.2
وبينما أن فكر عودة يمثّل التيار السني التقليدي فإن فكر طه يمثّل تيارا صوفيا إصلاحيا طمح لتلقيح الإسلام بالديمقراطية والاشتراكية (وحتى الشيوعية) وقيم المساواة الاجتماعية. ورغم الاختلاف البادي بين طه والإخوان المسلمين (وهو امتداد للاختلاف بين الإسلام السني ونمط معين من الفكر الصوفي) إلا أنه اتفق معهم في مسألة الحدود والقِصاص. وكان طه في واقع الأمر من أول الداعين لبعث هذه التشريعات عندما أصدر في ديسمبر 1955 عشية استقلال السودان مشروعه لدستور الجمهورية الوليدة حيث قال:

> ونحن نرى ... أن قوانين الحدود: الزنا، الخمر، السَّرِقة، القذف، قطع الطريق يجب ان تقام. ونرى أن تشريعنا يجب أن ينهض على مبدأ القصاص لأن بذلك يتحقق لنا أمران: أولهما التنسيق بين حاجة الفرد وحاجة الجماعة، وثانيهما أننا نضع الفرد من الوهلة الأولي في طريق تحقيق الحرية الفردية المطلقة، لأننا بتشريع القصاص كأننا نقول له: أنت حر مطلق الحرية في أن تفكر كما تريد وأن تقول كما تفكر، وأن تعمل كما تقول، بشرط واحد، هو ان تدفع ثمن هذه الحرية، وهو ان تتحمل المسئولية المترتبة على تصرفك فيها، فإن اعتديت على أحد اعتدينا عليك بمثل ما اعتديت عليه.(*) ثم علينا ألا نفارق تشريع القصاص، إلا حيث لا

---

* ما يقوله طه هنا يستند على الإيمان بحرية الفعل الإنساني وبالتالي بالمسئولية الأخلاقية والقانونية التي تترتّب على هذا الفعل. إلا أن قوله هذا يتناقض مع موقفه الفلسفي بشأن مسألة التخيير والتسيير، إذ أنه يرفض الموقف المعتزلي القائل بالتخيير وينحاز لجبرية صارمة تستند على نظرية "وحدة الفاعل" والتي يصبح بموجبها اعتقاد الإنسان بأنه

يكـون التطبيـق ممكنـا، وفي تلـك الحالـة نجعـل عقوبتنـا أقـرب مـا تكـون للقصـاص.[156]

والإطـار العـام لدعـوة طـه هـو رفـض العلمانيـة وبعـث دولـة محمـد في مسـتوى تصـوره الإصلاحـي الـذي أطلـق عليـه الرسـالة الثانيـة مـن الإسـلام والتـي تأجـل تطبيقهـا، حسـب نظريتـه، في زمـن محمـد لعـدم تهيـؤ البشريـة لاسـتقبالها. يقـول طـه في هـذا الصـدد في ردّه عـما إن كان قـد آن الأوان لتطبيـق فكرتـه:

[إن] النـاس لا يمكـن أن يُصلـح حالهـم بغـير الإسـلام، منـذ اليـوم، و[إن] الإسـلام مـا هـو إلا مـا ندعـو إليـه نحـن، دون سـائر الداعـين. فـإن راى النـاس دعوتنـا غريبـة فليذكـروا نبـوءة المعصـوم [أي محمـد] حـين قـال "بـدأ الإسـلام غريبـا وسـيعود غريبـا كـما بـدأ، فطوبـى للغربـاء. قالـوا مـن الغربـاء يـا رسـول الله؟ قـال: الذيـن يحيـون سـنتي بعـد اندثارهـا" ليـس بـين

"فاعـل لـشيء" أو أنـه يتمتّـع "بـإرادة" وَهْمـا و"شِرْكا" لأنـه في الحقيقـة لا يوجـد "خالـق لكبـير الأشـياء ولا صغيرهـا، ولا فاعـل لدقيـق الأعـمال، ولا جليلهـا، إلا الله ... 'ومـا رميـت إذ رميـت، ولكـن الله رمـى' ..." (محمـود محمـد طـه، **لا إلـه إلا الله** (أم درمـان: [مطبوعـات الحركـة الجمهوريـة]، 1969)، ص 39). ومشـكلة طـه أصلهـا التناقـض القـرآني الـذي لم يحسـم مسـألة التخيير والتسـيير. ولقـد اجتهـد لحلّ هـذا التناقـض القـرآني وقـدّم نظريـة لتطويـع آيـات التسـيير لتنسـجم مـع موقفـه الجـبري. وعـلى المستوى العمـلي قَبِـل طـه بالموقـف الإسـلامي المـوروث الـذي تجاهـل النتائـج العمليـة والقانونيـة للتسـيير وصـاغ الشريعـة كنظـام لا يختلـف عـن أي نظـام تشريعـي آخـر في تاريـخ البشريـة اسـتنادا عـلى مبـدأ حريـة الإنسـان ومسـئوليته عـن أفعالـه، إذ أنـه لا يمكـن أن تقـوم للاجتـماع البـشري نفسـه قائمـة مـن غـير هـذا المبـدأ. حـول جبريـة طـه انظـر الفصـل الرابـع مـن كتابنـا عنـه (المعلومـات الببيلوقرافيـة في الهامـش 161 أدنـاه).

الدعاة من يعرف سنة المعصوم، ويدعو إلى إحيائها بلسان الحال وبلسان المقال غيري، وغير أصحابي.[157]

4.2

ومدخل طه لمجموع موضوع الشريعة ذو بعد رأسي وبعد أفقي. فعلي مستوى البعد الرأسي يقيم تراتبية بين الشريعة والحقيقة، حيث الشريعة مستوى القانون والحقيقة مستوى الأخلاق. ويطلق طه أيضا على هذين المستويين تعبير الشريعة، مميّزا بين الشريعة الجماعية، وهي سلوك على مستوى القاعدة، والشريعة الفردية، وهي سلوك على مستوى القمة. أما على مستوى البعد الأفقي فإن طه يقرّ أن الشريعة، مثلها مثل أي نظام قانوني آخر، تتطور لتساير تطور المجتمع. ويقول عن هذا وهو في مَعْرِض المقارنة بين موقفه من ناحية وموقف الإخوان المسلمين والسلفيين من ناحية أخرى إنه يتفق معهم أن الشريعة كاملة إلا أنه يختلف معهم في طبيعة هذا الكمال، أذ أنهم يرون كمالها في ثباتها بينما يرى هو كمالها في كونها جسما حيّا متطورا ومطّرد النمو بلا توقف. ووعيه التطوري هذا ذو بعد تاريخي واضح إذ أنه يرى كيف تطورت عادات المجتمعات وأعرافها منذ أن تكوّن المجتمع البشري وكيف أن الفرد الأول الذي كان "غليظ الطبع" قد احتاج إلى "عنف عنيف لترويضه ولنقله من الاستيحاش إلى الاستيناس" وكيف أن العرف الاجتماعي الأول كان "شديدا عنيفا، يفرض الموت عقوبة على أيسر المخالفات ... "[158] إلا أن قابلية الشريعة للتطوير لا تشمل في رأي طه كل وجوهها، ويقول عن ذلك: "تطوير الشريعة الإسلامية عندنا يقع في جانب المعاملات فيما يختصّ بأمر المال، وأمر السياسة. أما الحدود، وأما القِصاص، وأما العبادات فإنها لا تكاد تتطور."[159] وما نجده في مشروع طه من تجاوز أو تطوير لبعض مظاهر الشريعة مع الاحتفاظ بمظاهر أخرى (أو ما يصفه بالتداخل والانفتاح بين شريعة الرسالة الأولى وشريعة الرسالة الثانية[160]) يعكس سِمَتَيْ الانقطاع والاستمرارية

اللتين تسمان سائر المشاريع الإصلاحية. إلا أن ما يميّز طه عن أي مصلح إسلامي آخر هو طبيعة السلطة التي يدّعيها وهو يقدّم مشروعه الإصلاحي، إذ أنه يصرّ أن ما يقوله ليس رأيا أو اجتهادا وإنما هو أخذٌ مباشرٌ من الإله،[161] وبذا فإن سلطته هي في واقع الأمر سلطة موازية لسلطة محمد، ومثلما أن محمدا كان صوت الإله في القرن السابع فإن طه هو، فعليا، صوت الإله في القرن العشرين.

ولقد بنى طه دعوته عن ضرورة بعث الحدود من ناحية على نظرية ذات طبيعة أنثروبولوجية- نفسية انسجمت مع باقي بنيانه الفكري، و من ناحية على نظرية ذات طبيعة فلسفية أقحمها إقحاما في هذا البنيان ، واستمدّ في كليهما من الأثر الغربي أكثر من استمداده من المصادر الإسلامية.

وحسب النظرية الأنثروبولوجية- النفسية فإن نشأة المجتمع البشري ما كانت ممكنة من غير تقييد لشهوات الفرد واندفاعاته، وكان هذا التقييد هو ما أفضى لقيام الأعراف والقوانين. ولقد انصبّ هذا التقييد أول ما انصبّ على الغريزة الجنسية ونشأت الأعراف التي منعت غشيان المحارم، وهي أعراف ارتبطت بمظاهر كبت شديد. وتلت ذلك في الأهمية السيطرةُ على رغبة التملّك ونزعة الاعتداء على مال الآخر وسلبه. هذه البدايات السحيقة لكبت الشهوة الجنسية وشهوة التملّك هي في رأي طه ما يفسّر "السرّ في أشدّ التشريعات الإسلامية انضباطا وتلك هي شريعة الحدود. فإن الحدود أربعة ترجع إلى أصلين: حِفْظ العِرْض وحِفْظ المال. فحدّ الزنا وحدّ القذف يقومان على ضرورة حِفْظ العِرْض، وحدّ السَّرِقة وحدّ قطع الطريق يقومان على ضرورة حِفْظ المال."[162] ولأن حدّ الخمر يشُذّ ولا يمكن إدراجه ضمن هذا المخطط النظري فإن طه يزيحه جانبا ويقول إنه "ليس في مستوى هذه الحدود توكيدا وانضباطا."[163] وفي نظره فإن هذا الكبت منذ البدايات الأولى هو كبت لشهوتين أصيلتين تلتصقان بطبيعة الإنسان من حيث هو

إنسـان، ولـذا فـإن الحـدود كزواجـر لهاتـين الشـهوتين وقيـود عليهـا ستظل ملازمـة لـه في كل زمـان ومـكان.

أمـا النظريـة ذات الطبيعـة الفلسـفية فهـي نظريـة القانـون الطبيعـي. وعـلى ضـوء اعتبـاره للقانـون الطبيعـي، الـذي يصفـه بالقانـون الكامـل والسرمـدي والثابـت، يعلـن رفضـه للتمييـز الـذي عـادة مـا يقيمـه باقـي الإسـلاميين بـين "قوانين السـماء" و"قوانـين الأرض". إلا أنه وانسـجاما مـع "مركزيتـه الإسـلامية" التـي تجعـل القـرآن أصـلا لـكل شيء يذهـب إلى أن هـذا القانـون الطبيعـي، هـذا المثـل الأعـلى للقوانـين، موجـود بـين "دفتـى المصحـف". [164] ثـم لا يلبـث أن يعـود ليؤكّـد الموقف الإسـلامي التقليـدي ويتحـدّث عـما يصفـه "بقوانـين السـماء" ويقـول إنهـا قوانـين "وحـدة" ومـا يميّزهـا أنهـا "تنظـر إلى الحيـاة الدنيـا والحيـاة الأخـرى 'كوحـدة' وتسـعى لتحقيـق المصلحـة فيهـما معـا." [165] وتراجـعُ طـه هـذا مفهـومٌ إذ أنـه لـو أراد تبريـر عقوبـات الشريعـة فإنـه لـن يجـد سـندا في نظريـة القانـون الطبيعـي التـي لا تنظـر للقانـون كطـرف "دنيـوي" لطـرف آخـر "أخـروي" يكمّلـه. إلا أن البنيـان الـذي يقيمـه طـه يحتـاج لمفهـوم الآخـرة كمفهـوم تبريـري مسـاعد، عـلاوة عـلى مـا تقولـه النظرية الأنثروبولوجيـة- النفسـية عـن كبـت النـوازع والشـهوات، ومـا تقـرّره النظريـة الفقهيـة التقليديـة عـن مقاصـد الشريعـة وضرورياتهـا أو كلياتهـا الخمسـة المتمثّلـة في حِفْـظ الديـن والنفـس والعقـل والنسـل والمـال.

ونظريـة العقـاب العامـة عنـد طـه ترتبـط بمفهـوم المعاوضـة الـذي يـبرز في أبسـط أشـكاله وأكثرهـا بُدائيـة في قاعـدة "العـين بالعـين والسـن بالسـن" ويقـول بهـذا الصـدد: "ومعاوضـة فِعْـل الـشرّ إنـما تكـون بوضـع الألم في مقابلـة اللـذة مـن النفس، والمـراد مـن ذلـك وزن قواهـا حتـى تعتـدل، ولا تحيـف، فتتهالـك عـلى اللـذة بغـير كتـاب منـير." [166] وعندمـا يـأتي لعقوبـة قطـع يـد السـارق فإنـه يربـط الدفـاع عـن الملكيـة وحمايتهـا وحِفْظهـا ببعـد نفسـي. وهـو ينطلـق مـن بدايـة لا تختلـف عـن بدايـة انطـلاق الموقـف الفقهـي المألـوف بـأن يتثبّـت مـن توفّـر أركان

السَّرِقة وشروطها من نصاب وحِرْز وانعدام أي شبهات تدرأ الحدّ مثل الضرورة الملجئة كالجوع أو مثل المرض النفسي، وحال اكتمال الأركان تُقطع يد السارق.[167] ويقول في تبرير القطع: "والحكمة من وراء القطع العلاقة القائمة بين العقل واليد، فالإنسان الجاهل دائما يحاول حلّ مشكلته باليد، فهو إن ناقشته مثلا، وأعيته الحجة بادر إلى العنف بيده. وحاجة الله إلى الخلق قلوبهم وعقولهم ... وللعلاقة القائمة بين اليد والعقل رأت حكمة الشارع الحكيم أن اليد إذا تعطّلت بالقطع نشِط العقل، وتفتّق ذكاؤه عن أساليب للتعامل أقرب إلى المسالمة منها إلى المناجزة. وكذلك قطعها، وحقّق بهذا القطع، الذي لم يكن منه بد، مصلحة للفرد بإيقاظ عقله، ومصلحة للجماعة بصون حقوقها من الاعتداء عليها ... "[168] والملاحظ في موقف طه أن نظره معلّق بالدرجة الأولى بالسارق وأن تنظيره ينصبّ على الخلل الذي أصاب عالمه الداخلي – ذلك الخلل الذي أصاب عقله أو خياله وحرّك يده لتقوم بفعل السَّرِقة. ونظرية طه تستبطن بعدا "تربويا" للعقوبة باعتبار أن القطع "سينشّط عقل" السارق و"يفتّق ذكاءه" (او ينفي أوهامه ويوسّع خياله كما يقول في مكان آخر) ويجعله مواطنا أصلح وأكثر وداعة وآمنُ لمال الآخرين. وهكذا فبعقوبة القطع سيُولد فرد جديد في المجتمع أكبر إدراكا وأوسع خيالا وأرفع أخلاقا. وآية السَّرِقة لا تقول هذا ولا تقيم علاقة بين اليد والعقل وغرضها لا يتجاوز النصّ على العقوبة وتأكيد طبيعتها الجزائية القِصاصية النكالية. وفضلا عن ذلك فإن الآية ليس فيها ما يدل على غرض تربوي يتعلّق بالسارق.

5.2

وما يقوله طه بشأن الحدود وما قرأناه أعلاه في الدفاع عن حدّ السَّرِقة وتبريره يكشف عن تناقض ملحوظ في موقفه الفكري. فطه من المفكرين الإسلاميين الحديثين القلائل الذين قبلوا بنظرية التطور (وإن أحاطها بإطار إسلامي أسطوري) وقد كان أثر ذلك واضحا

على فلسفته التاريخية التي أضحت توليفا بين النظرة التطورية والنظرة الصوفية التي ترى مجموع تاريخ الإنسان كحركة تسيير إلهي محتوم من "البعد إلى القرب، ومن الجهل إلى المعرفة، ومن التعدد إلى الجمعية، ومن الشرّ إلى الخير، ومن المحدود إلى المطلق، ومن القيد إلى الحرية."[169] فهو يرى مثلا خطا تطوريا صاعدا في الحركة من التشريع اليهودي إلى التشريع الإسلامي، إذ يرى تشديدا في حالة الشريعة اليهودية تحوّل إلى تخفيف في حالة التشريع الإسلامي وبتطبيق منطقه الصوفي يستخلص قائلا: " ... وتواصل القاعدة اطرادها في المزيد من التخفيف على الناس كلما أصبحوا من رهافة الحس بحيث لا يحتاجون إلى الشدة ليتعلموا، ويبلغ من أمر هذا التخفيف أن ينتقل التحريم من الأعيان الحسية إلى صور السلوك المعنوية ... فإذا المحرّم حقا، وفي آخر الأمر، هو عيب السلوك، ونقص الأخلاق، وإنما حرّم المحسوس من الأعيان المحرمة كوسيلة لشفاء النفوس من عيوب السلوك، ومن نقص الأخلاق ... "[170] وطه يعبّر عن هذه النظرة في أماكن أخرى بالنظر لحركة الأشياء كحركة من "الكثافة" إلى "اللطف". وحتى عندما يتحدّث عن قانون المعاوضة فإنه يميّز بين مستويين من القانون يقابلان تمييزه بين الشريعة والحقيقة، ويحكم على قانون المعاوضة في الشريعة بأنه "قانون فجّ" عند مقارنته بقانون المعاوضة في الحقيقة.[171]

وعلاوة على ذلك فإن اليد تلعب دورا هاما في فلسفة طه السلوكية الصوفية. وهكذا يطرح مفهوم ما يسميه ثقافة العقل واليد ويقول في هذا الصدد:

> إن الوقت قد أنى الذي فيه يُعنى كل فرد بتثقيف عقله ويده. وثقافة العقل واليد إنما تتحقق بأن يحذق الفرد – كل فرد – عملا يدويا، تكون له به خبرة، ويمارسه عن احتراف، أو عن هواية، ويتجه دائما إلى أدائه بحذق وبإتقان. وليكن معلوما، فإن قيمة العمل اليدوي ليست في كسب العيش

> فقط، وإنما هي، وبقدر أهم، فيما يثمره هذا العمل من توحيد العقل والعين واليد. وهذا التوحيد هو أقرب السبل إلى توحيد القوى المودعة في البنية البشرية التي بتوحيدها، وبقدر مبلغ اتقان توحيدها، تتم الحياة وتكتمل ... [172]

وهكذا فإن الموقف النظري لطه على ضوء انفتاحه على فكرة التطور وعلى ضوء مفهومه السلوكي يتيح له أساسا متينا لإلغاء الحدود (كما ألغي مظاهر أخرى من الشريعة) إلا أنه لا يفعل ذلك، واعتبر أن التطوّر البشري قد توقّف عند هذه العقوبات ويجب ألا يتجاوزها. وهكذا لم يعد السارق في نظر طه غاية في ذاته مقصودا بتجربة السلوك ووعد توحيد البنية الذي لا يتحقّق إلا بتوحيد وتفاعل وتداخل عناصر ذلك الثالوث الذي لا يكتمل فيه عنصرا العقل والعين إلا بعنصر اليد (وهو ثالوث يحاكي بنيات ثالوثية أخرى تطّرد في فكر طه).

وطه بالمرصاد لكل من يشتمّ من حديثه نزعة لتعطيل الحدّ. وعندما أبدى الكاتب المصري مصطفى محمود امتعاضه من عقوبة قطع يد السارق وعبّر عن ذلك بقوله إن الآية تفسح المجال للعفو عن السارق التائب وإن ولي الأمر يمكنه أن يرفع الحدّ عنه، ردّ عليه طه بأن قوله غير صحيح وأن الأمر لو بلغ ولي الأمر فإنه لا يستطيع أن يعفو ويرفع الحدّ.[173] وما يقوله طه صحيح من الناحية الفقهية حسب الإجماع الفقهي السائد، إلا أن الاختلاف بين مصطفي محمود وطه ليس في حقيقته اختلافا في دقيقة من دقائق الفقه بقدرما هو اختلاف بين حساسيتين وموقفين أخلاقيين متباينين. ولو استخدمنا لغة طه في وصف هذا الاختلاف يمكننا القول إن موقف مصطفي محمود يستلهم "القانون اللطيف" الذي تعبّر عنه المعاوضة في مستوى الحقيقة (والأخلاق)، بينما أن موقف طه يتمسّك " بالقانون الفجّ " الذي تعبّر عنه المعاوضة في مستوى الشريعة.

وعندما نقارن بين موقف طه وموقف عودة فإننا نرى الاتفاق بينهما في أنهما يلجآن لنظريات نفسية تقيم علاقة آلية وتبسيطية وفجّة بين القطع وأثره. بيد أنهما يفعلان ذلك وفي ذهنهما غرضان مختلفان، فعودة يريد أن يعطّل المقطوع ويعوّقه ليمنعه من اتساع فرص كسبه، بينما أن طه يريد تقديم فرصة جديدة له تشحذ ذهنه وتوسّع خياله. ولقد قلنا إن منطق عودة يقتضي تفسيرا ظاهريا للآية لا يتقيّد بشروط مثل النِّصاب والحِرْز، ويمكننا أن نقول نفس الشيء في حالة طه. فرغم أن طه يتابع الموقف الفقهي التقليدي ويتحدّث عن نصاب وحِرْز إلا أن ذلك لا معنى له بمقياس نظريته التي تلزمه، مثلما هو الأمر في حالة عودة، بتبنّي موقف ابن حزم الذي يرى السَّرِقة فِعْلا اكتسابيا. فلو كانت حكمة القطع هي العلاقة القائمة بين العقل واليد وأن القطع ضروري لتنشيط العقل وتفتيق الذكاء وتوسيع الخيال فإن تلك الضرورة ستكون قائمة في حالة كل سرقة كسرقة بصرف النظر عن نِصابها أو حِرْزها.

كان طه قد وجه في عام 1952 رسالة للواء محمد نجيب عقيب انقلاب الضباط الأحرار وإزاحتهم للملك فاروق. وعلّق طه على اتهام الضباط الأحرار للملك ونظامه بالفساد قائلا: "والفساد في مصر ليس سببه الملك، وليس سببه الساسة، والأعوان الذين تعاونوا مع الملك. بل إن الملك وأعوانه هم أنفسهم ضحايا لا يملكون أن يمتنعوا عن الفساد أو أن يدفعوه عنهم. فإن أردت أن تلتمس أسباب الفساد فالتمسها في هذه الحياة المصرية، في جميع طبقاتها، وجميع أقاليمها، تلك الحياة التي أقامت أخلاقها إما على قشور الإسلام، أو على قشور المدنية الغربية، أو على مزاج منهما ... "[174] ويواصل حديثه ليردد الحجة المألوفة لسائر الإسلاميين وهي أن حلّ مشكلة الفساد (وبالطبع سائر المشاكل كبيرها وصغيرها) لا يتحقّق إلا بالعودة للإسلام. وما نلاحظه هنا أن طه على استعداد لتبنّي موقف كبير وشامل ينظر لتعقيد الوضع الإنساني ويتعاطف على ضوئه مع ملك مصر وطبقتها الحاكمة

كضحايـا لواقـع تاريخي أكـبر منهـم لا يملكـون دفعـا لتشـكيله إياهـم، وهـو كلام لا شـكّ يحمـل الكثـير مـن الصِّحّـة، وربـما كان منطبقـا بدرجـة أكـبر عـلى الطبقـات التـي تسـحقها وتسـتغلها الطبقـات الحاكمـة والسـائدة. إلا أن مـا يفاجئنـا أن طـه الـذي يعلـن التزامـه بالاشـتراكية، بـل بالشـيوعية، ليس عـلى اسـتعداد لأن ينظـر للسـارق، والـذي غالبـا مـا ينتمـي طبقيـا للفئـة المسـحوقة، بنفـس المنظـار في إطـار تعقيـد الوضـع الإنسـاني الـذي أضحـى ضحيتـه ويريـد أن يقطـع يـده لـو قامـت عليـه أركان السَّرِقـة.

ومـا نسـتطيع أن نقولـه ونحـن نلخّـص موقـف طـه أنـه ورغـم نجاحـه في الكثـير مـن الحـالات في مقاومـة مـا يمكـن وصفـه ''بالاسـتلاب القـرآني''،[175] إلا أنـه فشِـل في حالـة الحـدود (والقِصـاص) حيـث اسـتطاع الاسـتلابُ القـرآني جذبـه لمجالـه رغـم اصطـدام ذلـك بمنطـق وقيـم مشروعـه الإصلاحـي.

3

1.3

إن أبـرز سـمة لعقوبـة قطـع يـد السـارق هـي قسـوتها وغِلْظَتهـا الشـديدة التـي تتداخـل مـع سـمة أخـرى هـي عـدم تناسـبها مـع الفعـل الجنائـي الـذي تعاقـب عليـه. وهـذه المغـالاة في القسـوة مـن ناحيـة وهـذا اللاتناسـب بـين الجنايـة وعقوبتهـا مـن ناحيـة أخـرى أدركهـا البعـض حتـى في زمـن محمـد كـما رأينـا أعـلاه في الخـبر المـروي عـن صَفْـوان بـن أُمَيّـة. وكـما رأينـا في الخـبر فـإن صَفْـوان لم يقتصر عـلى الاحتجـاج وإنـما حـاول أن يجـد مخرجـا لسـارق ردائـه، وهكـذا يقـول إنـه عـلى اسـتعداد أن يبيـع رداءه للجـاني ويُنسـئه ثمنـه، ويقـول إنـه وهبـه لـه، بـل ويعلـن تجـاوزه وعفـوه عـن السـارق.[176] وفي وجـه كل ذلـك يخـبره محمـد كـما رأينـا في الخـبر أن سـاعة ذلـك قـد فاتـت وأن السـارق يجـب أن يُقطـع. لقـد لمـس صَفْـوان في الحـال إسراف العقوبـة والظلـم الـذي سـيلحق بالجـاني الـذي سـيفقد يـده بسـبب ردائـه، وصـدم ذلـك حسَّـه الأخلاقـي صدمـة عميقـة. ولقـد مـرّ بنـا أعـلاه

أن القضية وحسب النظرية الفقهية قد انتقلت في اللحظة التي رُفعت فيها للإمام من منطقة الإنساني لمنطقة الإلهي. ولكننا نلاحظ أمرا آخر في هذه اللحظة حسب خبر صَفْوان وهي أن الإنساني والإلهي يصطدمان وهما على طرفي نقيض أخلاقي: فالإنساني على استعداد للعفو والإلهي يرفض العفو.

وإن كان محمد هنا بحكم دوره النبوي يمثل الإرادة الإلهية التي ترفض العفو وتُمضي الحدّ، فقد رأيناه في حديث عبد الله بن مسعود أعلاه عن أول رجل قُطِع في الإسلام يتأثّر بعد حكمه وينصح أصحابه بما يجنّبه ويجنّبهم لحظة القطع هذه. ويصل به الأمر أن يصف عدم الصفح عن الجاني والإصرار على رفع الأمر للإمام بإعانة الشيطان. وإن كان في هذا الحديث قد أحسّ بما أحسّ به بعد نطقه بالحكم فإننا نقرأ عنه في حديث آخر وهو يَجْهَد أن يتجنب حتى لحظة النطق بالحكم هذه، وهكذا نقرأ:

> أن رجلا جاء النبي ... فقال: يا رسول الله، إني أصبت حدّا فأقمه عليَّ، فلم يسأله النبي ... عنه، وأُقيمت الصلاة، فقام النبي ... فصلّى، وذلك الرجل معه، فلما انصرف النبي ... أدركه الرجل فقال: يا رسول الله أنا صاحب الحدّ فأقمه عليَّ، فقال له النبي ... : أليس قد صليت معنا آنفا؟ قال: بلى، قال: فاذهب فإنه قد غُفر لك.(177)

وما نلاحظه أن محمدا يتحاشى أن يسأل الرجلَ عن جنايته (وبالمقابل فإن الرجل لا يفصح عنها، مما يدفع الحديث لنهايته المرسومة بلا تعقيد). وبذا فهو يتحاشى أيضا دوره كإمام وقاضٍ، ولكنه لا يلبث أن يتولّى دوره كنبي يمثّل الإرادة الإلهية ويعلن للرجل أنه قد غُفر له. وما نلمسه في مثل هذه الأحاديث أن الشعور بقسوة العقوبة قد تسرّب حتى للمادة النبوية نفسها، بمعنى أننا لا نسمع احتجاج صَفْوان فقط وإنما نسمع أيضا صوت محمد وهو يعبّر عن تعاطفه مع الجاني أو توجيهه بعدم الإتيان به أو بإعلانه عن توبته عليه. وكما لاحظنا في

الحديث أعلاه فإن محمدا تنازل عن دور الإمام ولم يسأل الجاني وأن الجاني صمت عن طبيعة جنايته، ولكن المادة الفقهية قدّمت، وحتى في تلك المرحلة المتقدّمة عندما يقف الجاني في حضرة الإمام، مخرجا مرّ بنا أعلاه في إشارة السَّرَخْسي لإمكانية احتيال الإمام لدرء الحدّ وتلقينه السارق أن ينكر سرقته. ومن أخبار ذلك التلقين في المادة الفقهية ما يحكيه عِكْرِمَة بن خالد أنه "أُتِيَ عمرُ بن الخطاب برجل، فسأله أسرقت؟ قل لا، فقال: لا، فتركه ولم يقطعه".[178]

وهكذا وبإزاء النفور من قسوة العقوبة كان من الطبيعي أن ينشأ مثل هذا الفقه الذي لجأ لمحاولة تعطيل حكم الآية حتى في هذه المرحلة المتأخرة. ولقد انتبه بعض الفقهاء أن هذا الإجراء نفسه غير فعّال لأنه يخضع لرغبة الإمام ومِزاجه فأعطوا السارق حقّ التراجع عن إقراره أو حتى حقّ الفرار. كلّ هذا عكس رغبة أصيلة عند طائفة من الفقهاء لتعطيل حكم آية السَّرِقة، وعكس تعاطفهم الإنساني الأصيل الذي رأى في قطع اليد إسرافا عقابيا ينبغي تجنبه.

ولقد رأينا في خبر صَفْوان كيف أن هذه المقاومة للقطع كانت مبكّرة. ونرى في أخبار أخرى تعود لصدر الإسلام ما يسند ذلك وما يدلّ على مقاومة الحدّ وتجاهله بالتغاضي عن السَّرِقة والتستّر على السارق. ومن أخبار ذلك ما نقرأه عن عمار بن ياسر وكيف أنه أخذ سارقا ثم قال: أستُرُه لعل الله يسترني، وما نقرأه عن ابن عباس وكيف أنه أخذ سارقا فزوّده وأرسله.[179]

ولقد فسّر الباحث المصري حسين أحمد أمين قسوة العقوبة وبرّرها على ضوء النمط السائد للتملّك في زمن محمد وهو نمط الملكية المنقولة دون العقارية حيث كان "يمكن للبدوي أن يحمّل راحلته كل ما يملكه وينتقل به من موطن إلى موطن سعيا وراء الماء والكلأ. وبالتالي فإن الاعتداء على الساري في الصحراء بسرقة ناقته بما تحمل من ماء وغذاء وخيمة وسلاح في مصاف قتله."[180] إن المثال الذي يقدّمه أمين من الممكن أن ينطبق على آية الحرابة، بيد

أنــه ســينطوي عــلى اشــتطاط تفســيري غــير مقنــع إذا حاولنــا تطبيقــه عــلى آيــة السَّرِقــة. إن الجمهــور الأســاسي الــذي خاطبــه القــرآن لم يكــن جمهــور البــدو وإنــما جمهــور الحــضر في مكــة والمدينــة، والسَّرِقــة التــي تتحــدّث عنهــا آيــة السَّرِقــة هــي مــن نــوع السرقــات المألوفــة في هــذه البيئــة مثــل سرقــة المِجَــنّ الشــهير أو رداء صَفْــوان بــن أُمَيّــة أو البيضــة أو الحبــل. ونمــط ملكيــة أهــل مكــة والمدينــة لم يكــن نمــط ملكيــة منقولــة دون عقاريــة ولم تكــن سرقــة متاعهــم تبلــغ مصــاف قتلهــم. إن مــا يفسّر بالدرجــة الأولى قســوة آيــة السَّرِقــة في تقديرنــا ليــس قســوة الأفــراد وعنفهــم وإنــما قســوة دولــة المدينــة وعنفهــا.

2.3

نــأتي الآن للســمة الأخــرى الملازمــة لقســوة الحــدّ وهــي ســمة اللاتناســب التــي أشرنــا لهــا أعــلاه. إن قطــع اليــد كعقوبــة عــلى السَّرِقــة لا يمثّــل انتهــاكا عاديــا للجســد فحســب وإنــما أيضــا انتهــاكا يهبــط بإنســانية الإنســان. فانتهــاك الجســد الإنســاني في هــذه الحالــة لا يتــم كقِصــاص عــلى انتهــاك الجــاني لجســد إنســان آخــر ولكــن كعقوبــة عــلى انتهاكــه لمــال شــخص آخــر. ومــا فعلتــه العقوبــة هــو أنهــا ســاوت جســد الإنســان بالأشــياء، وهــذا تحديــدا هــو مــا يخلــع عليهــا لاإنســانيتها، إذ أن جســد الإنســان أو أي عضــو منــه لا يمكــن أن يُعــادل بالأشــياء.

وفي واقــع الأمــر فــإن هــذه المعادلــة لليــد والمتــاع صدمــت حتــى مجمــوع الفقهــاء في المــاضي عــلى مســتوى معــين كــما يتّضــح مــن رفضهــم لظاهــر الآيــة وإصرارهــم عــلى نِصــاب يرفــع قيمــة اليــد لتعــادل متاعــا ليــس بتافــه. ولقــد اتفــق الفقهــاء عــلى المقيــاس الــذي تتحــدّد بــه قيمــة اليــد الإنســانية، وكان هــذا المقيــاس هــو أشــهر متــاع مــسروق في تاريــخ الإســلام وهــو ذلــك المِجَــنّ الــذي قطــع فيــه محمــدٌ يــدَ ســارق. ولقــد رأينــا كيــف أن اتفــاق الفقهــاء عــلى مقياســهم هــذا كان بالدرجــة الأولى عينيــا ولم يكــن قيميــا، إذ اختلفــوا حــول قيمــة هــذا المِجَــنّ. ولقــد أعلــن بعــض الفقهــاء معارضتهــم لمفهــوم النِّصــاب الــذي لا يجــد ســندا في الآيــة

وأكّدوا أن " ... السَّرِقة تتحقّق في القليل والكثير، فاشتراط النِّصاب يكون زيادة في النصّ وذلك يَعْدِل النسخ ... "[181] إلا أن هذه النزعة ذات التمسّك الحرفي بالآية ظلّت دائما نزعة أقلية على كل المستويات. بيد أن ما يجب أن نضعه في اعتبارنا أن هذا الاختلاف ليس باختلاف جوهري، فالموقفان يعبّران عن المعادلة اللاإنسانية لليد بالشيء والاختلاف بينهما اختلاف الدرجة التي تبدأ عندها هذه المعادلة. ولقد أوصل الفقهاء هذه السمة اللاإنسانية لمنتهاها اللاأخلاقي في تمييزهم الذي مرّ بنا أعلاه بين سرقة الحرّ الصغير والمُستعبَد الصغير، وقولهم إن سرقة الأول لا قطع عليها لأنه ليس بمال بينما أن سرقة الثاني توجب القطع لأنه مال — وهكذا فإن الإنسان نفسه "يتشيأ" في هذه الحالة ليكتمل شرط النِّصاب وتُقطع يد السارق.

إن لاإنسانية قطع اليد البشرية مقابل شيء لم تُثِر أي مشكلة أخلاقية وسط الفقهاء في الماضي أو وسط المدافعين عن العقوبة في زمننا الحاضر. وهكذا فإن هذه المسألة لم تشغل بال عودة الذي انشغل بالمقارنة بين عقوبة الحبس وقطع اليد ومحاولة إثبات أن القطع أكثر فعالية كعقوبة وأقل كلفة بل وأكثر إنسانية لأنه يتيح للجاني الذهاب والانضمام لأسرته مباشرة بعد قطعه التي كانت ستُحرم منه لو حُبس. وبالمثل لم تشغل المسألة بال طه الذي حاول إثبات مزية القطع في حفز عقل السارق وتوسيع خياله وولادته بعد القطع كمواطن صالح. ومثل هذا الموقف الذي يتمسّك بالنص ويسقط الاعتبار الأخلاقي ويتّحد بالأفق الفكري والفقهي الموروث موقف متوقّع في حالة عودة ومنسجم مع نمط إسلامه ومدرسته الفكرية، إلا أنه غير متوقع في حالة طه ولا ينسجم مع مجموع البنية الفكرية التي يحاول تجذير وتوطين رؤيته الفكرية في بيئتها. إن منطلق طه التطوري يجعله ينتبه انتباها حادا لتلك اللحظة الخطيرة التي قفز فيها التطور لمستوى الحياة، وهي لحظة

يكتب عنها قائلا: " ... والكرامة عند الله للبشر، وليست للسموات ولا للأرض، بل إن النملة عند الله أكرم من الشمس، ولأن النملة دخلت في سلسلة من الحياة والموت، لم تتشرّف بها الشمس، وهي تتطلّع إليها، وترجوها بشق النفس"[182] — هذا الانتباه الثاقب لقيمة الحياة كان ينبغي أن ينبّه طه إلى أن يد الإنسان الحيّة (والذكية) لا يمكن مساواتها بالشيء.

وعلى مستوى التطوّر الاجتماعي انتبه طه للتطور في العقوبات، وقرأ القصة التوراتية – القرآنية عن إبراهيم وأمره بذبح ابنه على ضوء رؤية تطورية ورأى أن لحظة افتداء ابنه كانت لحظة افتداء الإنسان "بحيوانية أغلظ من حيوانيته، وكان هذا إعلاما بأن ارتفاع البشر درجة فوق درجة الحيوان قد أشرف على غايته ... "[183] إلا أن طه ورغم انتباهه لتجاوز عُرْف العقوبة القائمة على التضحية بالجسد عجز أن يرى في عقوبة قطع يد السارق طرفا من استمرار عُرْف ذلك الاعتداء على الجسد، بل وعجز حتى بمنطق النظرة التطورية أن يرى مظهر التراجع في العقوبة القرآنية مقارنة مثلا بالعقوبة التوراتية للسَّرِقة التي تعاقب بالتغريم المغلّظ في حالات يُفرض فيها القطع استنادا على آية السَّرِقة.[184]

3.3

رأينا كيف اصطنع الفقهاء مفاهيم المال والنِّصاب والحِرْز لأن الأخذ بظاهر الآية ستنشأ عنه عواقب وخيمة عملوا على تقييدها. ورغم أن شروطهم لعبت دورا حاسما في تقييد إطلاق الآية إلا أن عدم اتفاقهم حتى داخل المذهب الواحد أدّى لنتيجة مريعة وهي أن حدّ السَّرِقة اكتسب سمة أضحت من سماته الملحوظة عند التطبيق وهي عدم العدل. دعنا نأخذ بعض الأمثلة المتصلة بالمال والنِّصاب والحِرْز لتبيين ما نعنيه.

لقد رأينا كيف أن تعريف المال في النظرية الفقهية ارتبط من ناحية بمفهوم ديني قام على ثنائية الحلال والحرام ومن ناحية أخرى

بمفهـوم دنيـوي اسـتند عـلى فكـرة المنفعـة التـي تجعلـه إمـا مـالا ذا قيمـة أو مـالا تافهـا. ورأينـا كيـف أن جمهـور الفقهـاء ذهـب إلى أن سـارق الخمـر مـن الذِّمِّـي مثـلا لا يُقطـع لأن الخمـر عـين محرّمـة بينـما خالـف عطـاء هـذا الـرأي ورأى أن سـارق الخمـر مـن الذِّمِّـي يُقطـع حتـى لـو كان مسـلما لأنها مـال ذو قيمـة في حـقّ الذِّمِّـي. إن النتيجـة العمليـة لذلـك أن سـارقا لخمـر ذِمِّـي تحاكمـه محكمـة جمهـور الفقهـاء لـن يفقـد يـده، بينـما أن سـارقا آخـر ارتكـب نفـس الفعـل ويقـف أمـام محكمـة عطـاء سـيفقد يـده.

ورأينـا في حالـة النِّصـاب الخـلافَ الكبـير بـين فقهـاء المدرسـة الحجازية الذيـن رأوا أن النصـاب ثلاثـة دراهـم فصاعـدا وفقهـاء المدرسـة العراقيـة الذيـن رأوا أن النصـاب عـشرة دراهـم فصاعـدا. وعـلاوة عـلى هاتـين المدرسـتين المؤثرتـين كان هنـاك الفقـه الظاهـري الـذي لم يـر أساسـا لفكرة النِّصـاب أصـلا. دعنـا نفـترض سـارقين: سـارق سرق متاعـا قيمتـه درهـم واحـد وسـارق سرق متاعـا قيمتـه تسـعة دراهـم. السـارق الأول سـيقطعه القـاضي الظاهـري ولـن يقطعـه باقـي القضـاة. أمـا السـارق الثـاني فسـيقطعه القـاضي الظاهـري والقضـاة الملتزمـون بفقـه المدرسـة الحجازيـة ولـن يقطعـه القضـاة الملتزمـون بفقـه المدرسـة العراقيـة.

وعندمـا نتحـدث عـن نصـاب المتـاع المـسروق فإننـا في غالـب الأحوال نتحـدث عـن متـاع يـراه السـارق ويسـتطيع تقديـر قيمتـه الماليـة، إلا أن هـذا غـير ممكـن في حالـة النشـل. دعنـا نفـترض نشّـالين: نشـل الأول صُرّة اتضـح فيـما بعـد أنهـا تحـوي درهمـين، ونشـل الثـاني صُرّة اتضـح فيـما بعـد أنهـا تحـوي عـشرة دراهـم. النشّـال الأول كـما نعلـم لـن يقطعـه إلا القـاضي الظاهـري، أمـا الثـاني فسـيُجْمِع كل القضـاة عـلى قطعـه. وهكـذا وفي حالـة النشـل فإننـا نـرى كيـف أن اكتـمال شرط النِّصـاب يعتمـد اعتـمادا تامـا عـلى عنـصر الصدفـة البحتـة، وهـو عنـصر لم يسـترعِ انتبـاه الفقهـاء ولم يقلـق حسـهم الأخلاقـي. وبتأمـل مفهـوم النِّصـاب يتضـح لنـا كيـف أن الفقهـاء وهـم يحاولـون تقييـد القطـع قـد اضطـروا لقبـول درجـة مـن الظلـم تتمثّـل في تمييزهـم بـين سُرَّاق اشـتركوا جميعـا

في ارتكاب نفس الفعل، إلا أنهم قرروا قطع بعضهم وعدم قطع البعض الآخر استنادا على قيمة برّروا وصولهم إليها اعتمادا على أخبار متضاربة.

أما في حالة الحِرْز فدعنا نأخذ مثالين، يتعلق الأول منهما بطبيعة الحِرْز والثاني بسرقة الحِرْز نفسه. في تعريفه للحِرْز بالمكان اشترط أبو حنيفة أن يكون المكان مبنيا واعتبر الإحرازَ من طبيعة المكان حتى لو لم يكن للبناء باب. أما مالك فإنه لم يشترط البناء واعتبر ما تجري به العادة من إعداد المكان كافيا لتعريف الحِرْز. وهكذا فإن السارق الذي يسرق مثلا دابة من مربط غير مسوّر أو مبنِيّ لن يقطعه القاضي الحنفي بينما أن القاضي المالكي سيقطعه. وفي الحالة الثانية دعنا نأخذ مثال الفُسْطاط، أي خيمة الشَّعر الكبيرة التي تُنصب كبيت. رأى فقهاء مثل الشافعي وأصحاب الرأي أن الفُسْطاط إن كان فيه أحد منتبها أو نائما فإنه يُعتبر مُحْرزا بغيره، وبالتالي فإن سرقة المتاع منه توجب القطع. ولكن ماذا إن سرق السارقُ الفُسْطاطَ نفسه؟ رأى فقهاء مثل أصحاب الرأي أنه وبينما أن ما هو داخل الفُسْطاط محروز – بشرط الحافظ – إلا أن الفُسْطاط نفسه ليس محروزا وسارقُه لا يُقطع. وذهب فقهاء آخرون – مثل ابن قُدامة – أنه يُقطع.(185) وهكذا فإن مصير يد سارق الفُسْطاط معلّق بما إن كان سيمثُل أمام قاضٍ يتفق مع أصحاب الرأي أو مع ابن قُدامة.

4.3

وهناك حالة خاصة يصبح فيها النفور الأخلاقي من القطع نفورا خاصّا وشخصيا عندما يهدّد وشائج الأسرة وأواصرها. لقد مرّ بنا حديثُ الفقهاء عن القطع بين أفراد الأسرة الواحدة، ومرّ بنا كيف أنهم عندما نظروا مثلا لسرقة الابن من أبيه أجمعوا على عدم القطع وكيف أن مالكا عارض هذا الإجماع وقال إن الابن يجب أن يقطع. ومنطق نظرية الحقّ الإسلامية يسند في واقع الأمر موقف مالك إلا أن الفقهاء ضربوا بهذا المنطق عرض الحائط وانحازوا لما يقتضية الحسّ

الأخلاقي السليم الذي يستبشع مثل هذا الحكم ويرى ما يؤدي إليه من تقويض وتدمير لعلاقة الرحم التي هي من أخصّ العلاقات التي تحفظ للمجتمع تماسكه. وفقه مالك يفتح في واقع الأمر البابَ واسعا لمثل هذا الاحتمال لأنه لا يحفِل بالعفو ويعطي الأجنبي من الناس حق رفع الأمر للسلطان كما ذكرنا أعلاه.

5.3

إن طبيعة القطع كعقوبة نهائية (الأمر الذي لاحظه السَّرَخْسي كما مرّ بنا)[186] حجة قوية ضده. لقد مرّ بنا كيف أن بعض الفقهاء أجازوا الإكراه والتعذيب لانتزاع الإقرار، وهذا ظرف من الظروف التي من الممكن أن تقود لحكم خاطىء. وشهادة الآخرين من الممكن بالطبع أن تكون خاطئة. ومحمد نفسه كان منتبها لهذه المشكلة وبأنه من الممكن أن يقضي بناء على شهادة زور إذ يُنسب إليه قوله: "إنكم تختصمون إليَّ ولعل بعضكم ألحن بحجته من بعض فمن قضيت له بحقّ أخيه شيئا بقوله فإنما أقطع له قطعة من النار فلا يأخذها."[187] ومما نقرأه بهذا الصدد خبرا عن علي بن أبي طالب أنه "أُتيَ برجل شهد عليه رجلان بالسَّرِقة فقطع يده، ثم أتيا بآخر فقالا: وَهَمْنا يا أمير المؤمنين، إنما السارق هذا. فقال: لا أصدقكما على الثاني، وأغرمكما دية اليد ولو علمت أنكما تعمّدتما لقطعت أيديكما."[188] ولن ننشغل ونحن ننظر لهذا الخبر بما انشغل به الفقهاء من أمر الشاهدين وعما إن كان يجب الاقتصاص منهما بقطع اليدين مقابل اليد الواحدة وإنما سننشغل بأمر البرىء الذي اُتهم بالسَّرِقة وقامت كل الأركان في نظر علي ليقطع يده. إن شهادة الزور أو حتى الشهادة الصادقة القائمة على وهم أو خطأ أو الشهادة على النفس بالإكراه أو تزوير عناصر أخرى لتثبيت الجريمة كلها احتمالات واردة لا ينجو منها نظام قضائي حتى ولو كان دينيا يستخدم وسيلة التخويف بعذاب أخروي. إن ما يمكن أن نفترضه في هذه الحالة أن عليا كان حريصا على العدالة إلا أنه أخطأ، وكانت

عاقبة خطئه فادحة في هذه الحالة ليس لطبيعة الخطأ بالدرجة الأولى (فهو خطأ من الممكن أن يرتكبه محمد نفسه حسب الحديث أعلاه أو أي قاض) وإنما لطبيعة العقوبة. لقد مرّ بنا أعلاه الحديث المنسوب لمحمد الذي يقرّر قاعدة درء الحدود والذي يضيف فيه "فإن الإمام أن يُخطىء في العفو خيرٌ من أن يخطىء في العقوبة". وهو حديث يكشف عن حرص على العدالة أكبر من الحرص على العقوبة. إلا أن هذا الحديث الذي يقرّر قاعدة من أنضج قواعد القضاء يصطدم بطبيعة العقوبة الحدّية عندما يرتكب القاضي النوع الثاني من الخطأ — أي عندما يخطىء في العقوبة.

إن ما يتطلبه شرط العدالة في ظل تعقيد الوضع الإنساني هو العقوبة التي لا تتلف تلفا نهائيا لا رجعة منه. وهذا ما حدث بالطبع للرجل البريء الذي قطعه علي. إن حكم الشريعة بقطع هذا الرجل البريء أفقده يده في قيمة ربما لم تتجاوز ربع الدينار ثم هاهو يُعوض بدية قيمتها خمسمائة دينار،[189] إلا أن هذه الدية (أو أي قدر من المال) لن تعيد له يده وسيعيش باقي حياته وهو يعاني جسديا ونفسيا ويحمل وسم جناية لم يرتكبها.

6.3

نأتي الآن لسمة من السمات المهولة لعقوبة القطع لمسها المسلمون منذ بداية فرض العقوبة وكانت إحدى دوافع الفقهاء للاجتهاد في تقييد القطع ونعني بذلك الإعاقة الدائمة التي تُسَبِّبها العقوبة للمقطوع. إن عدم التناسب في العقوبة الذي لمسه صَفْوان بن أُمَيّة في الحال واستصرخ محمدا لرفعه ليس بعدم تناسب يتعلّق باللحظة المحدّدة التي ارتكب فيها الجاني جنايته أو بالجناية المحدّدة فحسب وإنما هو أيضا انتقام غليظ يعانيه المقطوع (المذنب والبريء) معاناة يومية جسدية ونفسية باقي حياته. وفي حالة الضرر النفسي فهو ضرر من الممكن أن يمتدّ أيضا لأفراد أسرته.

ولقد رأينا اختلافات الفقهاء في تعريفهم لليد وتحديد ما يُقطع

وهل هو قطع من المِرْفَق أو المَنْكِب كما ذهب الخوارج، أو من وسط الكفّ بدون قطع الإبهام كما ذهب الشيعة، أو من الرُّسْغ أو مَفْصِل الكفّ كما ذهب أهل السنة. كما رأينا اختلافات الفقهاء في مسألة عقاب السارق الذي يعود وتتكرر سرقته وكيف أن عطاء ذهب إلى أن القطع واحد، وأن عليا ذهب إلى قطع طرفين، وكيف أن غالبية الفقهاء ذهبوا إلى القطع المتكرر لكل الأطراف وذهب بعضهم إلى إزهاق حياة السارق بعد بتر كل أطرافه. وفي كل هذه الخلافات والصياغات فإن عُقدة الأمر كانت مسألة الإعاقة والموقف العملي والأخلاقي منها. ويظهر هذا جليا في قول علي: " ثم إذا سرق مرة أخرى سجنتُه وتركتُ رِجْله اليمنى يمشي عليها إلى الغائط ويده اليسرى يأكل بها ويستنجي بها". إن موقف صَفْوان بن أُمَيّة عبّر عن نفور الحسّ الأخلاقي السليم من القطع الذي صبغ موقفَيْ عطاء وعلي بمستويين مختلفين. فعطاء ما كان يمكنه نسخ الآية إلا أنه عندما أصرّ على قطعٍ واحدٍ عبّر عن حساسية أخلاقية أعلى من حساسية علي الذي لم تتحرّك حساسيته الأخلاقية وينفتح بصره وبصيرته لما لحق المقطوع من تعويق وأذى إلا بعد أن قطع يده اليمنى ورجله اليسرى. أما باقي الفقهاء فقد تماهوا تماهيا تاما مع ما رأوا أنه ينسجم مع روح الآية وكانوا على استعداد لقطع السارق عضوا عضوا، ولم يتحرّك لدى غالبيتهم ما تبقّى من حس أخلاقي إلا بعد القطع الأخير وقالوا إنه يُحبس. وعلى الأرجح أنهم قالوا ذلك لأنهم نفروا مما حدّثهم به جابر عما فعل هو وأصحابه بالسارق الذي سرق للمرة الخامسة فرموه بالحجارة وقتلوه ورموه في بئر ثم أهالوا على جثته الحجارة. لا شك أن هؤلاء الفقهاء أحسوا بعد قطع كل أطراف السارق أن الأشبه بالموقف الإنساني هو أن يموت في الحبس ولم يشغلوا بالهم بأن يتساءلوا كما تساءل علي (وإن جاء تساؤله متأخرا) عن كيف يأكل هذا المحبوس وكيف يستنجي.

وعلاوة على انتباه عطاء وعلي فإن ثمة انتباه آخر نجده في

المادة الأخبارية يتعلّق بعدم القطع في الغزو. ففي حديث يرويه جُنادة بن أبي أمية يقول إن بُسْر بن أبي أرطاة قال: "سمعت النبي يقول: لا تُقطع الأيدي في الغزو".[190] وفي تعليلهم لذلك الإجراء أشار الفقهاء لطبيعته التحوطية إذ أن من يُقام عليه الحدّ ربما يلحق بالعدو، ولم ينسوا أن يضيفوا "فإذا خرج الإمام من أرض الحرب ورجع إلى دار الإسلام أقام الحدّ على من أصابه."[191] ومثل هذا الاعتبار التحوطي اعتبار معقول ولكن هناك اعتبار آخر أرجح منه ويفرضه واقع الغزو فرضا مباشرا وضاغطا وهو أنه ليس من مصلحة جيش المسلمين أن يُضْعِف صَفَّه بإعاقة محاربيه وبتر أياديهم، مما يجعل إقامة الحدّ في نهاية الأمر إجراء غير حكيم.

ولكن لو قسنا بهذا المقياس أليس القطع إجراء غير حكيم في كل الحالات لإن إعاقة المقطوع ليست على حساب الفرد المعاق فحسب وإنما هي أيضا على حساب مجموع المجتمع؟ إن الإعاقة نقص في سلامة المجتمع وفي يده العاملة التي تساهم في إنتاج ثروته، والمجتمع الذي يعاقب الجناة بإعاقتهم (وخاصة عندما تكون الإعاقة دائمة ووسما يحمله الجسد ويعلنه في كل لحظة وكأن المقطوع أصبح سجين فِعْله باقي حياته) مجتمع ناقص الحكمة وناقص الأهلية ليطمح أن يكون مجتمعا فاضلا.

7.3

إن هناك علاقة وثيقة بين مستوى الارتقاء في قيم المجتمع وبين العقوبات التي يفرضها المجتمع على الجرائم. وهذه العلاقة تتضح لنا اتضاحا لا لبس فيه عندما ننظر لتاريخ التشريع حيث أن التشريع عكس باستمرار تطورا وئيدا من قوانين في غاية القسوة والعنف والغلاظة لقوانين أكثر إنسانية وتوازنا وعدلا وحكمة.

وتطبيق الحدود يضع المجتمعات المسلمة اليوم أمام تحدٍّ من أكبر التحديات التي تواجهها وهو تحدٍّيٌ ذو طبيعة أخلاقية في نهاية المطاف. فهي إما أن تختار وضعا أخلاقيا يلتزم الحدود وبالتالي

يُطَبِّع القسوة والعنف القضائي ويؤدّي لتغليظ الحاسة الأخلاقية لهذه المجتمعات، وإما أن تختار وضعا أخلاقيا يرفض ذلك ويتجاوز الحدود. لقد واجهت المجتمعات المسلمة تحديا أخلاقيا شبيها في القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين وهي تعالج مسألة إلغاء الرِّق. ولقد فُرض إلغاء الرق فرضا على المجتمعات المسلمة وكانت من آخر المجتمعات التي قبلته. ورغم أنه لا تزال هناك بعض مظاهر المقاومة إلا أن المجتمعات المسلمة (مثلها في ذلك مثل المجتمعات المسيحية وغيرها) ارتفعت بشكل عام لمستوى الحساسية الأخلاقية المعاصرة وقبلت بالإجماع الأخلاقي المعاصر الرافض لاستعباد الإنسان لأخيه الإنسان (وإن كانت ذاكرة الاستعباد لا تزال حيّة في تراث العنصرية في الكثير من مجتمعات العالم اليوم). ومن الناحية الموضوعية ليس هناك ما يمنع المسلمين اليوم من أن يفعلوا بالحدود مثلما ما فعلوا بالرِّق، وأن يقوموا بالغائها ويصبحوا جزءا من الإجماع الأخلاقي المعاصر الداعي للالتزام بمعايير حقوق الإنسان ورفض العقوبات القاسية واللاإنسانية والمُحِطّة بكرامة البشر.

إن عقوبة قطع اليد على السَّرِقة عقوبة غير مقبولة أخلاقيا. والنفور الأخلاقي من عقوبة القطع ليس وليد الحساسية الأخلاقية لعصرنا وإنما ظلّ ماثلا منذ اللحظة التي أُعلنت فيها آية السَّرِقة. لقد بقيت العقوبة وفقد عدد لا يحصى من الضحايا أطرافهم (ولا يزالون يفقدونها) – وبينهم لا شك عدد لا نعرفه من الأبرياء – لأنها أضحت جزءا من عنف الدولة الإسلامية وعقوباتها الجنائية. والمطلوب ليس مواجهة عنف الدولة بعنف معاكس وإنما مواجهة نظام قوانينها بنظام أخلاقي وقانوني بديل. لابد من طرح هذا البديل. وعندها فقط تستطيع المجتمعات المسلمة أن تتحرّر من أسر الشريعة وأسر عقوبات كعقوبات الحدود، وعندها وعندها فقط تستطيع هذه المجتمعات أن تُرْسي أساسا متينا للانفتاح على إمكانيات حريتها وإمكانيات ترقيها الأخلاقي الذي لا تقيده قيود ولا تحدّه حدود.

الهوامش

(*) اعتمدنا في الترتيب الهيكلي لعناصر القسم الأول ترتيبَ **الموسوعة الفقهية** (الصادرة عن وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية بالكويت) تحت مادة "سَرِقة"، وهو ترتيب يعتمد بدوره ترتيبَ أمهات المصادر الفقهية في معالجتها لموضوع السَّرِقة. أما فيما عدا الترتيب الهيكلي فإن المعالجة الواردة في هذا القسم معالجة مستقلة واستندت على المصادر المُشار لها في الهوامش.

1. جواد علي، **المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام** (بيروت: دار العلم للملايين، 1993)، ج 5، ص 605.
2. محمد بن حبيب، **كتاب المحبّر**، اعتنت بتصحيحه أيلزه ليختن شتيتر (بيروت: دار الآفاق الجديدة، بدون تاريخ)، ص 327–328.
3. علاء الدين بن مسعود الكاساني، **بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع**، تحقيق علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود (بيروت: دار الكتب العلمية، 2002)، ج 9، ص 177.
4. أحمد بن شعيب النسائي، **كتاب السنن الكبير**، تحقيق حسن عبد المنعم شلبي (بيروت: مؤسسة الرسالة، 2001)، ج 7، ص 41.
5. المصدر السابق، ج 7، ص 42.
6. المصدر السابق، ج 7، ص 40.
7. محمد بن عبد الله الحاكم، **المستدرَك على الصحيحين**، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا (بيروت: دار الكتب العلمية، 2002)، ج 4، ص 423–424.
8. عن قصة العُرَنِيين نقرأ في مادة الحديث أن "نفرا من عُجْلٍ ثمانيةً قَدِمُوا على رسول الله ... فبايعوه على الإسلام فاستوخموا الأرضَ [لم يوافق هواؤُها أبدانَهم] فسقِمت أجسامهم، فشكوا إلى رسول الله ... قال: أفلا تخرجون مع راعينا في إبله فتصيبون من ألبانها وأبوالها. قالوا: بلى. فخرجوا، فشربوا من ألبانها وأبوالها، فصحّوا، فقتلوا راعي رسول الله ... وأطردوا النَّعَم فبلغ ذلك رسولَ الله، فأرسل في

آثارهم، فأُدركوا، فجِيءَ بهم. فأمر بهم، فقُطِّعت أيديهم وأرجُلُهم وسَمَر أعينهم [كحلها بمسامير الحديد المحمّاة]، ثم نبذهم في الشمس حتى ماتوا." محمد بن إسماعيل البخاري، **صحيح البخاري**، تحقيق قاسم الشماعي الرفاعي (بيروت: دار القلم، 1987)، ج 6، ص 614.

9. شمس الدين السَّرَخْسي، **المبسوط** (بيروت: دار المعرفة، 1989)، ج 9، ص 167–168.

10. يقول أبو أسحاق الزجّاج في معنى الكلمة: "معنى قولك نكَّلْت به، أي جعلت غيره يَنْكُل أن يفعل مثل فِعْله، فيناله مثل الذي ناله." **معاني القرآن وإعرابه**، تحقيق عبد الجليل عبده شلبي (بيروت: عالم الكتب، 1988)، ج 1، ص 149. بالإضافة لورود كلمة "نَكال" في الآيات المقتبسة أعلاه فإنها ترد باشتقاقين آخرين في سورة النساء حيث نقرأ "والله أشدُّ بأسا وأشدُّ تنكيلا" (84:4)، وفي سورة المزمّل حيث نقرأ "إن لدينا أنكالا وجحيما" (12:73). ونلاحظ في كل الاستخدامات القرآنية للكلمة ارتباطها الوثيق بوصف طبيعة انتقام الإله وعقابه وعذابه.

11. أبو داود سليمان بن الأشعث، **سنن أبي داود**، تحقيق شعيب الأرنؤوط ومحمد كامل قره بللي (دمشق: دار الرسالة العالمية، 2009)، ج 6، ص 463.

12. يرد هذا الحديث في سنن ابن ماجه والترمذي والنسائي ومسند أحمد، إلا أنه أُعتبر ضعيف الإسناد. انظر المصدر السابق، ج 6، ص 463، هامش 1.

13. أحمد بن حسين البيهقي، **السنن الكبرى**، تحقيق محمد عبد القادر عطا (بيروت: دار الكتب العلمية، 2003)، ج 8، ص 471.

14. محمد بن جرير الطبري، **تفسير الطبري** (بيروت: دار الكتب العلمية، 1992)، ج 4، ص 569.

15. علاء الدين الهندي، **كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال**، تحرير إسحاق الطيبي (عمان والرياض: بيت الأفكار الدولية، 2005)، ج 1، ص 620.

16. محمد بن عيسى التِّرمِذي، **الجامع الكبير**، تحقيق بشّار عوّاد معروف (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1998)، ج 3، ص 95.

17. السَّرَخْسي، **المبسوط**، ج 9، ص 141.

18. المصدر السابق، ج 9، ص 170.

19. عبد الله بن أحمد بن قُدامة، **المغني**، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن وعبد الفتاح محمد الحلو (الرياض: دار عالم الكتب، 1997)، ج 12، ص 416.

20. الترمذي، **الجامع الكبير**، ج 3، ص 118.

21. أحمد بن الحسين البيهقي، **معرفة السنن والآثار**، تحرير عبد المعطي أمين قلعجي (كراتشي ودمشق والقاهرة: جامعة الدراسات الإسلامية ودار قتيبة ودار الوعي ودار الوفاء، 1991)، ج 12، ص 408-409.

22. السَّرَخْسي، **المبسوط**، ج 9، ص 159.

23. انظر مادة "سرق" في **لسان العرب** لابن منظور.

24. السَّرَخْسي، **المبسوط**، ج 9، ص 140. وفي فقه الشيعة الإمامية فإن من يسرق حرّا ثم يبيعه يُقطع، إلا أن القطع في هذه الحالة ليس قطعا حدّيا وإنما لفساده. انظر نجم الدين الحِلّي، **المختصر النافع في فقه الإمامية** (بيروت: دار الأضواء، 1985)، ص 302.

25. المصدر السابق، ج 9، ص 161.

26. مالك بن أنس، **المدونة الكبرى** (بيروت: دار الكتب العلمية، 1994)، ج 4، ص 538.

27. أبو الوليد بن رشد، **البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل في مسائل المستخرَجة**، تحقيق أحمد الحبابي (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1988)، ج 16، ص 236.

28. علي بن أحمد بن حزم، **المُحَلَّى بالآثار**، تحقيق عبد الغفار سليمان البنداري (بيروت: دار الكتب العلمية، 2002)، ج 12، ص 324.

29. ابن قُدامة، **المغني**، ج 12، ص 457. يختلف ابن قُدامة مع رأي عطاء هذا ويقول: "ولنا، أنها عين محرّمة، فلا يُقطع بسرقتها،

كالخنزير، ولأن ما لا يُقطع بسرقته من مال المسلم، لا يُقطع بسرقته من أهل الذِّمة، كالميتة والدم.‟ (نفسه). وهكذا نرى عطاءَ ينطلق من نظرة نسبية للقيمة تضع في اعتبارها أن العين المحرّمة في نظر الشريعة ذات قيمة مادية للذِّمِّي يجب حمايتها بموجب عقد الذِّمة، بينما أن ابن قُدامة ينطلق من نظرة إطلاقية للقيمة لا تفصل بين التحريم وعين الشيء وبالتالي فإن الشريعة لا يمكن أن تخلع عليه قيمة تغيّر طبيعته كشيء لا قيمة له بناء على من يملكه وتقطع سارقه. وهذه الحجة الإطلاقية تتمدّد في المنطق الفقهي لتصل حدّ إعطاء السارق حقّ الإتلاف وهكذا يقول ابن قُدامة مثلا عن آلة اللهو كالطُّنبور والمزمار أن للسارق ”حقّا في أخذها لكسرها، فكان في ذلك شُبْهَة مانعة من القطع ... ‟ (نفسه).

30. المصدر السابق، ج 12، ص 458.

31. المصدر السابق، ج 12، ص 458.

32. التِّرمِذي، **الجامع الكبير**، ج 3، ص 119.

33. أبو داود، **سنن أبي داود**، ج 5، ص 344. وفي صيغة أخرى نقرأ حديثا تسأل فيه عائشة محمدا عن الشيء الذي لا يَحِلّ منعُه فيقول لها: ”الماء والمِلْح والنار‟. محمد بن يزيد بن ماجة، **سنن ابن ماجة**، تحقيق بشّار عوّاد معروف (بيروت: دار الجيل، 1998)، ج 4، ص 109. كان لأبي يوسف رأي مختلف في الأشياء التافهة التي لا يجب القطع فيها، فقال بالقطع في كل شيء إلا الطين والتراب والسِّرْجين (الروث والزِّبْل يستخدم في التسميد)، وهو قول اتفق فيه مع الشافعي. كمال الدين محمد بن الهَمام، **شرح فتح القدير**، تحرير عبد الرزاق غالب المهدي (بيروت: دار الكتب العلمية، 2002)، ج 5، ص 352.

34. خالف محمد الشيباني أصحابه الحنفية بشأن الأحجارالكريمة وقال إنها أحجار ولا قطع في الحجر. ورد عليه السَّرَخْسي بأن عدم القطع في الحجر علّته التفاهة إلا أن الأمر مختلف في حالة الأحجار الكريمة التي ليست بتافهة لأن ”ما يكون من أعزّ الأموال يرغب

فيـه مـن يتمكّـن منـه ... " **المبسـوط**، ج 9، ص 180.

35. ابن الهَمام، **شرح فتح القدير**، ج 5، ص 356.

36. ابن قُدامة، **المغني**، ج 12، ص 426.

37. البخاري، **صحيح البخاري**، ج 8، ص 571.

38. الطبري، **تفسير الطبري**، ج 4، ص 570.

39. محمـد بـن إدريـس الشـافعي، **الأمّ**، تحقيـق وتخريـج رفعـت نـوري عبـد المطلـب (المنصـورة: دار الوفـاء، 2001)، ج 7، ص 319.

40. البخاري، **صحيح البخاري**، ج 8، ص 574.

41. أبـو الوليـد بـن رشـد، **بدايـة المجتهـد ونهايـة المقتصـد**، تحقيـق يوسـف بـن أحمـد البكـري (عـمان والريـاض: بيـت الأفـكار الدوليـة، 2009)، ص 979.

42. المصدر السابق، ص 979.

43. أبو داود، **سنن أبي داود**، ج 6، ص 439.

44. ابن رشد، **بداية المجتهد**، ص 980 .

45. نُسـب لأبي حنيفـة قـول آخـر أن السـارق إن سرق عـشرة دراهـم مما يـروج في معامـلات النـاس فإنـه يُقطـع ممـا يـدلّ عـلى أن شرط كونهـا مضروبـة ليـس بـشرط ضروري. انظـر الكاسـاني، **بدائـع الصنائـع**، ج 9، ص 320.

46. ابـن الهَـمام، **شرح فتـح القديـر**، ج 5، ص 343. هـذا تقديـر يرتبـط بـوزن الدراهـم وتـم اختيـاره لأنـه أوسـط المقاديـر. يقـول الكاسـاني عـن ذلـك إن الدراهـم عـلى عهـد محمـد كانـت "صغـارا وكبـارا. فـإذا جمـع صغـير وكبـير، كانـا درهمـين مـن وزن سـبعة؛ فـكان هـذا الـوزن هـو أوسـط المقاديـر؛ فاعتـبر بـه؛ لقولـه ... 'خـير الأمـور أوسـاطها' ... " **بدائـع الصنائـع**، ج 9، ص 320.

47. الكاساني، **بدائع الصنائع**، ج 9، ص 320–321.

48. المصدر السابق، ج 9، ص 321.

49. ابن قُدامة، **المغني**، ج 12، ص 468.

50. الكاساني، **بدائع الصنائع**، ج 9، ص 318.
51. المصدر السابق، ج 9، ص 322–323.
52. مالك بن أنس، **المدونة الكبرى**، ج 4، ص 538.
53. النسائي، **كتاب السنن الكبير**، ج 7، ص 33.
54. ابن حزم، **المُحَلَّى**، ج 12، ص 309.
55. النسائي، **كتاب السنن الكبير**، ج 7، ص 10.
56. محمد أمين بن عابدين، **ردّ المحتار على الدرّ المختار**، تحقيق عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض (الرياض: دار عالم الكتب، 2003)، ج 6، ص 162.
57. ابن الهَمام، **شرح فتح القدير**، ج 5، ص 372.
58. مالك بن أنس، **المدونة الكبرى**، ج 4، ص 537؛ ابن قُدامة، **المغني**، ج 12، ص 431.
59. السَّرَخْسي، **المبسوط**، ج 9، ص 151.
60. مالك بن أنس، **الموطأ**، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي (القاهرة: مصطفى البابي الحلبي، 1985)، ج 2، ص 839–840.
61. المصدر السابق، ج 9، ص 147.
62. المصدر السابق، ج 9، ص 147.
63. ابن الهَمام، **شرح فتح القدير**، ج 5، ص 356.
64. مالك بن أنس، **الموطأ**، ج 9، ص 147.
65. المصدر السابق، ج 9، ص 165.
66. مالك بن أنس، **المدونة الكبرى**، ج 4، ص 539.
67. المصدر السابق، ج 4، ص 539.
68. ابن عابدين، **ردّ المحتار على الدرّ المختار**، ج 6، ص 141.
69. ابن رشد، **البيان والتحصيل**، ج 16، ص 243.
70. ابن الهَمام، **شرح فتح القدير**، ج 5، ص 375.
71. السَّرَخْسي، **المبسوط**، ج 9، ص 148.
72. المصدر السابق، ج 9، ص 148.

73. ابن عابدين، **ردّ المحتار على الدرّ المختار**، ج 6، ص 165.
74. السَّرَخْسي، **المبسوط**، ج 9، ص 162.
75. ابن الهَمام، **شرح فتح القدير**، ج 5، ص 379.
76. المصدر السابق، ج 5، ص 379.
77. أحمد بن الحسين البيهقي، **السنن الكبرى** (بيروت: دار الكتب العلمية، 2003)، ج 8، ص 467.
78. ابن الهَمام، **شرح فتح القدير**، ج 5، ص 378.
79. ابن قُدامة، **المغني**، ج 12، ص 455-456.
80. المصدر السابق، ج 12، ص 455.
81. أبو داود، **سنن أبي داود**، ج 6، ص 455.
82. الكاساني، **بدائع الصنائع**، ج 9، ص 283.
83. المصدر السابق، ج 9، ص 283.
84. محمد بن جمال الدين العاملي، **اللُّمعة الدمشقية**، تحقيق محمد كلانتر (بيروت: دار العالم الإسلامي، بدون تاريخ)، ج 9، ص 222.
85. الكاساني، **بدائع الصنائع**، ج 9، هامش ص 283-284.
86. مالك بن أنس، **الموطأ**، ج 2، ص 833.
87. حسب صيغة أخرى للخبر فإن عبد الله بن عمر رفض الاستماع لعائشة التي تشفّعت لإنقاذ الرجل الهارب والذي مرّ على مُستعبَدين لعائشة فسرق منهم جِرابا فيه تمر وركب حمارا لهم. وأرسلت عائشة لابن عمر وقالت له: إنما غلمتي [أي غلماني] غلمتُك، وإنما جاع، وركب الحمار يتبلّغ عليه، فلا تقطعه. إلا أن ابن عمر أصرّ على قراره وقطعه. عبد الرزاق بن همَّام الصنعاني، **المصنَّف**، تحقيق حبيب الرحمن الأعظمي (بيروت: المكتب الإسلامي، 1983)، ص 241-242.
88. مالك بن أنس، **الموطأ**، ج 2، ص 834.
89. عبد الرزاق الصنعاني، **المصنَّف**، ص 244.
90. النسائي، **كتاب السنن الكبير**، ج 7، ص 42.

91. مسلم بن حجاج، **صحيح مسلم**، تحقيق نظر بن محمد الفاريابي (الرياض: دار طيبة، 2006)، ص 49.
92. ابن الهَمام، **شرح فتح القدير**، ج 5، ص 371.
93. الشافعي، **الأمّ**، ج 10، ص 111.
94. انظر مثلا السَّرَخْسي، **المبسوط**، ج 9، ص 140.
95. ابن قُدامة، **المغني**، ج 12، ص 463.
96. المصدر السابق، ج 12، ص 463.
97. ابن ماجة، **سنن ابن ماجة**، ج 3، ص 608.
98. مالك بن أنس، **المدونة الكبرى**، ج 4، ص 535.
99. الكاساني، **بدائع الصنائع**، ج 9، ص 306-307.
100. السَّرَخْسي، **المبسوط**، ج 9، ص 188.
101. ابن ماجة، **سنن ابن ماجة**، ج 4، ص 193.
102. السَّرَخْسي، **المبسوط**، ج 9، ص 188.
103. ابن قُدامة، **المغني**، ج 12، ص 461.
104. الكاساني، **بدائع الصنائع**، ج 9، ص 323.
105. المصدر السابق، ج 9، ص 323-324.
106. مالك بن أنس، **المدونة الكبرى**، ج 4، ص 529.
107. ابن الهَمام، **شرح فتح القدير**، ج 5، ص 387.
108. الكاساني، **بدائع الصنائع**، ج 9، ص 296.
109. السَّرَخْسي، **المبسوط**، ج 9، ص 182.
110. المصدر السابق، ج 9، ص 191.
111. ابن قُدامة، **المغني**، ج 12، ص 470-471.
112. السَّرَخْسي، **المبسوط**، ج 9، ص 184-185.
113. ابن قُدامة، **المغني**، ج 12، ص 463.
114. الكاساني، **بدائع الصنائع**، ج 9، ص 325.
115. الشافعي، **الأمّ**، ج 10، ص 388.
116. لنماذج من بعض هذه التفاصيل الخلافية انظر مثلا السَّرَخْسي،

المبسوط، ج 9، ص 162-163.

117. المصدر السابق، ج 9، ص 171.

118. مالك بن أنس، **المدونة الكبرى**، ج 4، ص 542.

119. السَّرَخْسي، **المبسوط**، ج 9، ص 185.

120. فخر الدين الرازي، **التفسير الكبير** (بيروت: دار الفكر، 1981)، ج 11، ص 230.

121. محمد بن يعقوب الكُليني، **الكافي** (بيروت: منشورات الفجر، 2007)، ج 7، ص 142.

122. ابن حزم، **المُحَلَّى**، ج 12، ص 355.

123. ابن قُدامة، **المغني**، ج 12، ص 442.

124. المصدر السابق، ج 12، ص 454.

125. عبد الرزاق الصنعاني، **المصنَّف**، ص 185.

126. ابن حزم، **المُحَلَّى**، ج 12، ص 353-354.

127. ابن قُدامة، **المغني**، ج 12، ص 440.

128. الكُليني، **الكافي**، ج 7، ص 143.

129. جمال الدين بن يوسف الزيلعي، **نصب الراية لأحاديث الهداية** (الرياض: وزارة الأوقاف السعودية، 1938)، ج 3، ص 371.

130. المصدر السابق، ج 3، ص 372. ويثبت الزيلعي في نهاية هذا الحديث رأي بعض علماء السنة أن الواقدي، أحد رواة الحديث، "فيه مقال"، وهو رأي تعود جذوره لاتهامه بالتشيع.

131. المصدر السابق، ج 3، ص 372. ويشير الزيلعي للحكم على حرام بن عثمان الذي تفرّد بهذا الحديث بأنه "من الضعف بالمحل العظيم".

132. النسائي، **كتاب السنن الكبير**، ج 7، ص 11.

133. المصدر السابق، ج 7، ص 10.

134. المصدر السابق، ج 7، ص 11.

135. المصدر السابق، ج 7، ص 11.

136. المصدر السابق، ج 7، ص 12.

137. أحمد بن حنبل، **المسند**، تحقيق شعيب الأرنؤوط (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1996)، ج 7، ص 232.

138. مالك بن أنس، **المدونة الكبرى**، ج 4، ص 527.

139. السَّرَخْسي، **المبسوط**، ج 9، ص 186.

140. مالك بن أنس، **المدونة الكبرى**، ج 4، ص 527.

141. السَّرَخْسي، **المبسوط**، ج 9، ص 191.

142. ابن قُدامة، **المغني**، ج 12، ص 472.

143. المصدر السابق، ج 12، ص 472.

144. ابن ماجة، **سنن ابن ماجة**، ج 4، ص 192.

145. الطبري، **تفسير الطبري**، ج 4، ص 571.

146. الرازي، **التفسير الكبير**، ج 11، ص 236.

147. ابن قُدامة، **المغني**، ج 12، ص 472.

148. جار الله بن عمر الزمخشري، **الكشّاف**، تحقيق عادل أحمد عبد الموجود وعلي أحمد معوّض (الرياض: مكتبة العبيكان، 1998)، ج 2، ص 234-235.

149. عبد القادر عودة، **التشريع الجنائي الإسلامي مقارنا بالقانون الوضعي** (بيروت: دار الكاتب العربي، بدون تاريخ)، ج 1، ص 652.

150. المصدر السابق، ج 1، ص 653.

151. المصدر السابق، ج 1، ص 653.

152. المصدر السابق، ج 1، ص 654.

153. المصدر السابق، ج 1، ص 655.

154. المصدر السابق، ج 1، ص 655.

155. المصدر السابق، ج 1، ص 655.

156. محمود محمد طه، **أسس دستور السودان لقيام حكومة جمهورية فدرالية ديمقراطية اشتراكية** (أم درمان: [مطبوعات الحركة الجمهورية]، 1968، الطبعة الثانية)، ص 37-38.

157. محمود محمد طه، **أسئلة وأجوبة**، الكتاب الأول (أم درمان: [مطبوعات الحركة الجمهورية]، 1970)، ص 55.

158. محمود محمد طه، **الرسالة الثانية من الإسلام** (أم درمان: [مطبوعات الحركة الجمهورية]، 1969، الطبعة الثالثة)، ص 30.

159. طه، **أسئلة وأجوبة**، ص 55.

160. محمود محمد طه، **تطوير شريعة الأحوال الشخصية** (أم درمان: [مطبوعات الحركة الجمهورية]، 1979، الطبعة الثالثة)، ص 72.

161. حول نظرية طه حول التحرّر من تقليد محمد وتحقيق الأصالة وتلقّي الشريعة الفردية انظر كتابه **رسالة الصلاة** (أم درمان: [مطبوعات الحركة الجمهورية]، 1970، الطبعة الخامسة). انظر أيضا فصلنا عن هذه النظرية في كتابنا
Mohamed A. Mahmoud, *Quest for Divinity: A Critical Examination of the Thought of Mahmud Muhammad Taha* (Syracuse, NY: Syracuse University Press, 2007), pp. 41-76.

162. طه، **تطوير شريعة الأحوال الشخصية**، ص 23.

163. المصدر السابق، ص 23.

164. محمود محمد طه، **رسائل ومقالات**، الكتاب الأول (أم درمان: [مطبوعات الحركة الجمهورية]، 1973)، ص 22.

165. المصدر السابق، ص 22.

166. طه، **الرسالة الثانية**، ص 97.

167. يتحدّث طه عن هذه الشروط حديثا عاما ولا يدخل في تفاصيلها، ولذا فليس من الواضح مثلا قيمة النِّصاب الذي يتحدّث عنه أو شروط الحِرْز. ولم يتناول طه القضايا الشائكة الأخرى مثل ما الذي يجب أن يحدث إن عاد السارق وسرق مرة أو مرات أخرى.

168. طه، **رسالة الصلاة**، ص 67–68.

169. طه، **الرسالة الثانية**، ص 100–101. حول هذا الموضوع انظر

Mahmoud, *Quest for Divinity*, pp. 179-193.

170. طه، **الرسالة الثانية**، ص 49–50.

171. المصدر السابق، ص 100.

172. محمود محمد طه، **تعلموا كيف تصلون** (أم درمان: [مطبوعات الحركة الجمهورية]، 1973، الطبعة الثانية)، ص 8.

173. محمود محمد طه، **القرآن ومصطفي محمود والفهم العصري** (أم درمان: [مطبوعات الحركة الجمهورية]، 1971)، ص 205.

174. طه، **رسائل ومقالات**، الكتاب الأول، ص 11.

175. نعني بالاستلاب القرآني تلك الحالة التي يعطّل فيها المؤمن بالقرآن عقله أو حسّه الأخلاقي ليقبل ما هو غير عقلي أو غير أخلاقي في النص القرآني. وهي حالة نجد ما يوازيها عند كل أصحاب النصوص المقدّسة ويمكن وصفها بالتعبير العام "استلاب النصّ المقدّس".

176. النسائي، **كتاب السنن الكبير**، ج 7، ص 9.

177. عبد الرزاق الصنعاني، **المصنَّف**، ص 230.

178. المصدر السابق، ص 224.

179. المصدر السابق، ص 226.

180. حسين أحمد أمين، **حول الدعوة إلى تطبيق الشريعة الإسلامية** (القاهرة: مطبعة مدبولي، 1987)، ص 215.

181. السَّرَخْسي، **المبسوط**، ج 9، ص 136.

182. طه، **الرسالة الثانية**، ص 85.

183. المصدر السابق، ص 30.

184. نقرأ مثلا في خروج 22:1 "إذا سرق إنسان ثورا أو شاة فذبحه أو باعه، يُعَوِّضُ عن الثور بخمسة ثيران، وعن الشاة بأربعة من الغنم." حول السَّرِقة وأنواعها وعقوباتها في اليهودية انظر Bernard S. Jackson, *Theft in Early Jewish Law*. Oxford: Oxford University Press, 1972.

185. ابن قُدامة، **المغني**، ج 12، ص 428.

186. انظر ص 123 أعلاه.

187. البخاري، **صحيح البخاري**، ج 4، ص 356.

188. السَّرَخْسي، **المبسوط**، ج 9، ص 169.

189. يُنسب لأبي العلاء المعري قوله وهو يشير للتباين المشتطّ بين قيمة اليد في السَّرِقة والدية:

يد بخمس مئين من عسجد وُديت مالها قطعت في ربع دينار
تناقض ما لنا إلا السكوت له ونستجير بمولانا من العار

ابن قيم الجوزية، **إعلام الموقِّعين عن رب العالمين**، تحرير مشهور ابن حسن آل سلمان وأحمد عبد الله أحمد (جدة والرياض: دار ابن الجوزي، 1423 (2002))، ج 3، ص 287–288.

190. الترمذي، **الجامع الكبير**، ج 3، ص 120.

191. المصدر السابق، ج 3، ص 120.

5

حول القَوامة والنشوز والضرب

واضْرِبُوهُنَّ: قراءات الأمس

1

1.1

تقول الآية 4: 34 (النساء):

> الرجال قوّامون على النساء بما فضّل الله بعضَهم على بعض وبما أنفقوا من أموالهم فالصالحات قانتات حافظات للغيب بما حفِظ الله واللاتي تخافون نشوزهن فعِظُوهُنّ واهْجُرُوهُنّ في المضاجع واضْرِبُوهُنّ فإن أطعنكم فلا تبغوا عليهنّ سبيلا إن الله كان عليا كبيرا

وحول المناسبة الظرفية لهذه الآية تحكي المصادر عن الحسن البصري أن رجلا لطم امرأته فلجأت لمحمد شاكيةً فأراد أن يقتصّ لها منه. وعندها جاءت الآية فدعا محمدٌ الرجلَ وتلاها عليه

وقـال لـه: أردتُ أمـرا وأراد اللهُ غـيره.[1] إن هـذا الخـبر وبهـذا التسـارع في الأحـداث ربـما لا يكـون قـد حـدث. إلا أن الحـدث يعكـس بـلا شـك واقعـا كان قائـما: واقـع الخلافـات الزوجيـة التـي كانـت تقـع وتـؤدي في بعـض الأحيـان للاعتـداء الجسـدي لـلأزواج عـلى زوجاتهـن. وحسـبما يـورد الأخباريـون فـإن ردّ الفعـل بـين نسـاء المدينـة كان احتجاجهـن عـلى إباحـة ضرب المـرأة وثورتهـن التـي يحكيهـا حديـث يحيـى بـن سـعيد عـن حميـد بـن نافـع عـن أم كلثـوم بنـت أبي بكـر التـي قالـت: "كان الرجـال نُهـوا عـن ضرب النسـاء ثـم شـكوهن إلى رسـول الله ... فخـلّى بينهـم وبـين ضربهـن ثـم قـال: لقـد أطـاف الليلـة بـآل محمـد ... سـبعون امـرأة كلهـن قـد ضُربـت. قـال يحيـى: وحسـبت القاسـم [ابـن أخ أم كلثـوم] قـال: ثـم قيـل لهـم بعـد ولـن يـضرب خِياركـم."[2] وفي صيغـة أخـرى للحديـث مرويـة عـن إيـاس بـن عبـد الله بـن أبي ذُبـاب نقـرأ: "قال رسـول الله ... "لا تضربـوا إمـاء الله"، فجـاء عمـر إلى النبـي ... فقـال: يـا رسـول الله قـد ذئـرن النسـاء [نشـزن] عـلى أزواجهـن، فـأذِن رسـول الله ... أن يضربوهـن. قـال: فأطـاف بـآل محمـد ... سـبعون امـرأة كلهـن يشـتكين أزواجهـن، فقـال رسـول الله ... "ليـس أولئـك خِياركـم"".[3]

وهكـذا نـرى أن روايـة الحسـن البـصري هـي أبسـط الروايـات، أمـا حديثـا أم كلثـوم وإيـاس فيشـتركان في خمسـة عنـاصر أساسـية هـي: 1. النهـي عـن ضرب النسـاء (الـذي يـرد بصيغـة إجماليـه في حديـث أم كلثـوم، بينـما يـرد في حديـث إيـاس كقـول صريـح منسـوب لمحمـد)، 2. الرجـال يشـكون لمحمـد (وتـرد الشـكوى بصيغـة إجماليـة في حديـث أم كلثـوم، بينـما تـرد في حديـث إيـاس عـلى لسـان عمـر)، 3. محمـد يـأذن بـضرب النسـاء، 4. النسـاء يحتججـن لزوجـات محمـد، 5. محمـد يعلـن عـلى المسـلمين أن خِيارهـم لا يـضرب (ونسـبة العبـارة لمحمـد أضعـف في حديـث كلثـوم إذ أن يحيـى يقـول: "وحسـبت القاسـم قـال ... "، وهـي عبـارة تـدلّ عـلى شـكّ وعـدم تيقّـن، بينـما أن نسـبتها في حديـث إيـاس أقـوى إذ أنهـا تـرد كقـول صريـح منسـوب لمحمـد).

2.1

وآيـة القَوامـة والنشـوز هـذه تلخّـص الرؤيـة القرآنيـة لمكانـة المـرأة وتبسـط الإجـراءات التـي يجـب أن تُتّخـذ ضدهـا إن لم تقبـل الاعـتراف بوضعهـا هـذا وتمـرّدت أو ثـارت عليـه. والآيـة تخاطـب الرجـال، وهـو النمـط الغالـب في الخطـاب القـرآني — فرغـم أنهـا تبـدأ بجملـة تقريريـة (" الرجـال قوّامـون عـلى النسـاء بـما فضّـل الله بعضَهـم عـلى بعـض ... إلـخ ") إلا أنهـا لا تلبـث أن تتوجّـه بخطابهـا المبـاشر للرجـال (" والـلاتي تخافـون نشـوزهن فعِظُوهُـنّ ... إلـخ "). وعـلى ضـوء الجملـة الخاتمـة (" إن الله كان عليـا كبـيرا ") نـرى التراتبيـة الضمنيـة للنظـام القـرآني: الله (العـلي الكبـير)، وتحتـه الرجـل (القـوّام عـلى المـرأة)، ثـم المـرأة التـي يجـب أن تخضـع لطاعـة الرجـل (" فـإن أطعنكـم فـلا تبغـوا عليهـنّ سـبيلا ").

والآيـة تقـدّم اعتباريـن لهـذه القَوامـة وهمـا التفضيـل الإلهـي للرجـل مـن ناحيـة وإنفـاق الرجـل عـلى المـرأة مـن ناحيـة أخـرى، أي اعتبـار الواقـع الاجتماعـي الـذي جعـل الرجـل تاريخيـا مالـكا ومحتكـرا للقـوة الاقتصاديـة. ولا توضّـح الآيـة عِلّـة التفضيـل الإلهـي للرجـل، وهـي مسـألة توضّحهـا مـادة الحديـث عندمـا نقـرأ مـا رواه أبـو سـعيد الخُدْري أن محمـدا قـال لجمـع مـن النسـاء: " ... مـا رأيـت مـن ناقصـات عقـل وديـن أذْهَـبُ للـبِّ الرجـل الحـازم مـن إحداكـن. قلـن: ومـا نقصـان عقلنـا وديننـا يـا رسـول الله؟ قـال: أليـس شـهادة المـرأة مثـل نصـف شـهادة الرجـل؟ قلـن بـلى. قـال: فذلـك مـن نقصـان عقلهـا، أليـس إذا حاضـت لم تُصَـلِّ ولم تَصُـمْ؟ قلـن بـلى. قـال: فذلـك مـن نقصـان دينهـا ".[4] وهكـذا وحتـى نفهـم عِلّـة التفضيـل الإلهـي فلابـد مـن أن نقـرأ آيـة القَوامـة والنشـوز مقترنـة بآيـة أخـرى هـي الآيـة 2: 282 (البقـرة) التـي تشـترط بشـأن الشـهادة " فـإن لم يكونـا رجلـين فرجـل وامرأتـان ممـن ترضـون مـن الشـهداء أن تضـل إحداهمـا فتذكّـر إحداهمـا الأخـرى ". ومـن الواضـح أن جمـع النسـاء اللائـي تحـدّث إليهـن محمـد

في حديث الخُدْري كنّ مدركات لما يقوله القرآن عن شهادة المرأة، إلا أن ذلك على ما يبدو لم يعنِ بالضرورة في نظرهن التقاط إشارة قرآنية بأنهن ناقصات عقل. وسؤالهن عن سبب نقصان عقلهن ودينهن ربما يكون مجرد سؤال استفهامي أو سؤالا استنكاريا، وإن كنا نرجّح الاحتمال الثاني وخاصة على ضوء اعتراف محمد وإقراره بأنهن قادرات على إذهاب لبّ الرجل الحازم مما يدلّ على ذكاء المرأة وقوة عقلها (وهي قدرة يصوّرها الموقف الديني كقدرة دهاء ومكر وكيد شيطاني يعود أصلها لما فعلته حواء من إغراء آدم وإيقاعه في حبائل الشيطان).[5]

2

1.2

وتقدّم الآية نموذجين متقابلين للمرأة وهما نموذج المرأة الصالحة ونموذج المرأة الناشزة، ثم تنتقل مباشرة لمسألة معالجة النشوز. وفي قراءة عبد الله بن مسعود نطالع: "فالصوالح قوانت حوافظ للغيب بما حفظ الله فأصلحوا إليهن".[6] وهكذا وبإزاء الانتقال المفاجىء في آية المصحف العثماني فإننا نجد أن عبارة "فأصلحوا إليهن" في قراءة ابن مسعود تُدْخِل توازنا في الآية بالتأكيد على عنصر الثواب في حالة الصالحات مقابل عنصر العقاب المذكور في حالة الناشزات.

ولقد أثار تعبير "واللاتي تخافون نشوزهن" مشكلة. فلفظة "تخافون" داخلة في منطقة الظن والاشتباه ولا تفيد بالضرورة وقوع الفعل. وكان من الطبيعي أن يُصرف المعنى الظاهر للّفظة لمعنى أكثر ملائمة لمقتضى حالة خطيرة كالنشوز. وهكذا أوّل الفرّاء مثلا الكلام بمعنى "واللاتي تعلمون نشوزهن" وقال إن الخوف يضارع الظنّ والعلم.[7] ووجد البعض أن "تعلمون" نفسها تحتاج لتأكيد وتقوية فقالوا إن الخوف هنا معناه اليقين.[8] وركّزت نزعة تفسيرية أخرى على فعل النشوز نفسه لتقطع الشكّ، وهكذا نقرأ أن ابن عباس

قال في تفسير هذه العبارة: ”تلك المرأة تنشز وتستخفّ بحقّ زوجها ولا تطيع أمره“.[9] بيد أن محمد بن كعب وآخرين قالوا إن معنى الخوف هنا: ”إذا رأيتم منهن ما تخافون أن ينشزن عليكم من نظر إلى ما لا ينبغي لهن أن ينظرن إليه، ويدخلن ويخرجن، واستربتم بأمرهن، فعظوهن واهجروهن“.[10] وهكذا نجد أن هذا التفسير يقترب اقترابا شديدا من كلمة ”تخافون“ عبر استخدامه للفظة ”استرابة“ ولكنه يحاول في نفس الوقت أن يربط هذه الاسترابة بأفعال تبررها وترقى لمستوى النشوز.

2.2

وعندما يقع النشوز، أو يعتقد الرجل بأنه قد وقع، تدخل المرأة دائرة المحاسبة والعقاب. والآية تتحدّث عن ثلاثة إجراءات هي: العظة والهجر والضرب. ولقد اختلف المفسرون حول ”القصد الإلهي“ هنا وعما إن كانت الواو في صياغة الآية بقصد الترتيب أم بقصد الجمع. فذهب بعضهم إلى رفض الترتيب لأن العطف بالواو لا يفيد ذلك وأعطوا الرجل حقّ أن يبدأ بما شاء، وأصرّ آخرون على أنه ورغم ظاهر اللفظ إلا أن مقصد الآية هو الترتيب. وفي تلخيص هذا الترتيب نقرأ ما ينقله أبو حيّان عن قول الرازي أنه: ”يبدأ بلين القول في الوعظ، فإن لم يفد فبخشنه، ثم يترك مضاجعتها، ثم بالإعراض عنها كلية، ثم بالضرب الخفيف كاللطمة واللكزة ونحوها مما يشعر بالاحتقار وإسقاط الحرمة، ثم بالضرب بالسوط والقضيب اللين ونحوه مما يحصل به الألم والإنكاء ولا يحصل عنه هشم ولا إراقة دم، فإن لم يفد شيء من ذلك ربطها بالهِجار وهو الحبل، وأكرهها على الوطء، لأن ذلك حقه. وأي شيء من هذه رجعت به عن نشوزها على ما رتبناه لم يجز له أن ينتقل إلى غيره ...“[11] وتفسير الهجر بأنه من الهِجار هو تفسير أبي جعفر الطبري، والهِجار حبل يُشدّ به البعير، وبالتالي فإن المعنى هو ربط المرأة وإكراهها على الجماع. وقد نفرت حاسة الزمخشري الأخلاقية من هذا التفسير ووصفه بأنه من تفسير الثقلاء.[12]

3

1.3

أجمع العلماء على أن ضرب الرجل لامرأته يجب أن يكون "غير مُبَرِّح" كما رأينا في وصف الرازي. وفي تفصيل ذلك أضاف بعض العلماء أن الضرب يجب أن يكون بمنديل ملفوف أو باليد أو بالسِّواك وأن لا يضرب بالسياط ولا بالعصا. وذهب بعض الفقهاء إلى أنه في حالة الجلد يجب أن يكون دون الأربعين جلدة، وهو تخفيف حرص علماء آخرون على تخصيصه إذ قاسوا المرأة على العبد وقالوا إنه يجب ألا يبلغ عشرين جلدة لأنه حدّ كامل في حقّ العبد.[13] وهذا القياس مستوحى من حديث يقول: "يَعْمِد أحدكم يجلد امرأته جلد العبد فلعله يُضاجِعها من آخر يومه".[14]

2.3

إن المادة التفسيرية والفقهية عكست خيارات العلماء في محاولاتهم الدؤوبة لاحتواء إجراء الضرب لما يمكن أن يُلْحِقه من ضرر عضوي ونفسي بالمرأة. وهي خيارات انصبّت، كما رأينا، على وضع قواعد خاصة بصِنْف من الضرب يختلف عن أصناف الضرب الأخرى وينسجم مع "المراد الإلهي" كما فهمه هؤلاء العلماء. إلا أن خيارات العلماء هذه اعتمدت اعتمادا كليا على الحضّ والحثّ من غير أن تكون ملزمة لأن عبارة "واضربوهن" في الآية لا تضبطها شروط وغير مقيّدة إلا برجوع المرأة عن نشوزها وخضوعها لسلطة الرجل. وعندما نقرأ في المادة الأخبارية عن سلوك الصحابي الكبير الزبير ابن العوّام مع زوجاته نلمس الهُوَّة الشاسعة بين ما يتمناه العلماء على الناس والواقع الذي عانت منه المرأة عندما تتعرّض لمهانة الضرب. تحكي أسماء بنت أبي بكر الصديق قائلة: "كنت رابعة أربع نسوة عند الزبير بن العوّام، فإذا غضب على إحدانا

ضربها بعود المشجب حتى يكسره عليها."[15] وشتان ما بين عود مشجب الزبير بن العوّام وبين سِواك العلماء ومنديلهم الملفوف.

إن إجراء الضرب في آية القَوامة والنشوز ألقى المسلمين في مأزق أخلاقي عويص. وعندما نظروا لمادة الحديث علّهم يهتدون لمخرج وجدوا حديثا يقول لهم "ولن يضرب خِياركم" وحديثا آخر يقول "علِّقوا السوط حيث يراه أهل البيت فإنه لهم أدب".[16] وظَنُّنا أن غالبيتهم ربما وجدوا ضالتهم في شيء شبيه بقول الشافعي حتى وإن لم يسمعوا به: "الضرب مباح وتركه أفضل" — فهذا موقف يقرّر الواقع القرآني ويسمح بتجاهله وتجاوزه في نفس الوقت.

واضْرِبُوهُنَّ: قراءات اليوم

4

محمد عبده

1.4

أقدم محمد عبده (1849 — 1905) (ورشيد رضا (1865 - 1935)) على تفسير القرآن (المعروف **بتفسير المنار**) في عالم مختلف عن عالم تفاسير القرون الوسطى التي وَرِثَتْها الثقافة الإسلامية وبِنِيّة تقديم القرآن كنص قادر على التعايش مع هذا العالم الجديد الذي تصوغه وتسوده القيم العَلمانية والعلمية للاستنارة الأوربية التي امتدّ أثرها للعالم العربي والإسلامي.

لم يختلف تحدِّي آية القَوامة والنشوز في نهايات القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين عن تحدّي القرون السابقة في أنه كان تحدّيا على مستوى تبرير مؤسسة القَوامة من ناحية وعلى مستوى تبرير إجراء الضرب من ناحية أخرى.

وفيما يتّصل بمؤسسة القَوامة نجد أن **تفسير المنار** تبنّى الموقف التقليدي المدافع عن تفوّق الرجل الطبيعي (أو "الفطري" بتعبيره)

تبنّيا كاملا قائلا إن الله "فضّل الرجال على النساء في أصل الخلقة، وأعطاهم ما لم يعطهن من الحول والقوة، فكان التفاوت في التكاليف والأحكام، أثر التفاوت في الفطرة والاستعداد ..."[17] ولتأكيد التفوق التام للرجل يقدّم عبده نظرية نفسية – عضوية قائلا إن "مِزاج الرجل أقوى وأكمل، وأتمّ وأجمل، وإنكم لتجدون من الغرابة أن أقول إن الرجل أجمل من المرأة وإنما الجمال تابع لتمام الخلقة وكمالها، وما الإنسان في جسمه الحي إلا نوع من أنواع الحيوان فنظام الخلقة واحد، وإنا نرى ذكور جميع الحيوانات أكمل وأجمل من إناثها كما ترون في الديك والدجاجة، والكبش والنعجة، والأسد واللبوة. ومن كمال خلقة الرجال وجمالها شعرُ اللحية والشاربين ولذلك يُعدّ الأجرد ناقص الخلقة ..."[18]

وفي ظل مؤسسة القَوامة تنشأ تراتبية يصبح فيها الرجل بتعبير عبده "بمنزلة الرأس" وتصبح المرأة "بمنزلة البدن". وهذه المرأة – البدن لابد أن تخضع للرجل – الرأس لأنها إن نشزت تكون قد ترفّعت "عن طبيعتها وما يقتضيه نظام الفطرة في التعامل فتكون كالناشز من الأرض الذي خرج عن الاستواء."[19]

2.4

وعلى ضوء هذا يدافع عبده عن ضرب الناشز قائلا: "إن مشروعية ضرب النساء ليست بالأمر المستنكر في العقل أو الفطرة فيحتاج إلى التأويل ..." ويضيف أن هناك حاجة لضرب المرأة إن فسدت البيئة والأخلاق وأن الضرب يُستغنى عنه عندما تستجيب المرأة إذ أن "[لكلِ] حالٍ حكمٌ يناسبها في الشرع، ونحن مأمورون على كل حال بالرفق بالنساء، واجتناب ظلمهن، وإمساكهن بمعروف، أو تسريحهن بإحسان، والأحاديث في الوصية بالنساء كثيرة جدا."[20]

وهكذا نجد أن عبده لم يختلف عمّن سبقوه في أنه حاول احتواء إجراء الضرب رغم تبريره له، ونظر مثل من سبقوه في اتجاه مادة الحديث لرفع الضيم عن المرأة. ولقد التقط تلميذه رشيد رضا من

موقع التفاعل مع موقف أستاذه ومن موقع الاحتجاج الأخلاقي خيطَ عبده ليقدّم طرفا من أحاديث تقبيح الضرب والتنفير عنه. والأحاديث التي يقتبسها رضا أحاديث مألوفة تركّز على التنفير من ضرب الزوج لزوجته بتشبيهه بضرب السيد لعبده (وهي أحاديث ملتبسة أخلاقيا إذ أن لغتها في الإشارة لضرب العبد ذات طبيعة تقريرية لا نستشفّ فيها تعاطفا أخلاقيا واضحا مع العبد، ولنا أن نتخيّل تعقيد الوضع عندما يكون موضوع هذا العنف أمَةً يستغلها الرجل كمتاع جنسي). وعندما يورد رضا خبرَ أن الرجال كانوا قد نُهوا عن ضرب النساء وأنهم شكوهن إلى محمد الذي خلّى بينهم وبين ضربهن ثم قال: "ولن يضرب خِياركم" يجد فرصته للتعبير عن الوضع الأخلاقي الأمثل الذي يختلج بداخله فيعلّق قائلا: "فما أشبه هذه الرخصة بالحظر."[21]

5

محمد شحرور

1.5

قضية المرأة من الهموم الأساسية في مشروع الإصلاحي السوري محمد شحرور (1938 –) وقد ناقش آية القَوامة والنشوز وحاول تقديم رأي جذري بشأنها.

يبدأ شحرور مناقشته للقَوامة بالإشارة لعنصريها وهما القوة الفيزيائية (ويعني بها القوة الجسمانية) والقوة المالية الاقتصادية. ويلاحِظ أنه وبما أن الآية تقول "بعضهم على بعض" فإن هذا يعني أن الوضع من الممكن أن ينعكس. فإن كان الزوج يعاني من وضع صحي يجعله معتمدا على زوجته أو كان يعتمد اقتصاديا على زوجته وهي التي تكسب وتنفق فإن القَوامة ستكون موضوعيا لها. وهكذا فهو يقرأ في تعبير "بعضهم على بعض" وضعا يقوم على التكافؤ والتعادل في العلاقة بين الرجل والمرأة.

ويمضي شحرور ليقول إن صياغة بداية الآية وهي تتحدث عن قَوامة الرجال على النساء صياغة ذات طبيعة عامة تتحدث عن مطلق الرجال في مقابل مطلق النساء، ولكن عندما ينعكس الوضع وتصبح المرأة هي صاحبة القَوامة فإن الصياغة تتغيّر وبدلا من الحديث عن مطلق النساء فإنها تتحدّث عن المرأة الصالحة. وعندما تصبح هذه المرأة الصالحة في وضع القَوامة فإنها تتصف بصفات أخلاقية معينة وهي القنوت بمعنى الهدوء والاستقامة وحفظ الغيب بمعنى أنها تحفظ خصوصيات زوجها وعائلتها.

وعندما يدخل النشوز في العلاقة الزوجية فإن الوضع يصبح ذا طبيعة استثنائية. وشحرور يحرص في معالجته للآية أن يذكِّر قارئه أن النشوز فعل متكافىء ومتبادَل بمعنى أنه نشوز المرأة على الرجل أو الرجل على المرأة. وعندما يأتي الأمر لإجراءات العظة والهجر والضرب فإنه يقرر وضعها في مجالين مختلفين. وحسبما يقرره فإن العظة والهجر إجراءان يتمّان بين الزوجين في مجال خصوصية تامة ومن غير أن يخرجا للعلن. أما عندما يأتي الأمر للضرب فإنه فعل مختلف عما نعتقد ومجاله مختلف عن مجال الإجراءين السابقين.

2.5

يبدأ شحرور مناقشته لإجراء الضرب بإعادة تعريف اللفظة نفسها ليقول إنها يجب ألا تفهم بمعناها الحرفي المألوف. وهو يدرك أن الكلمة لها معنى أصلي ومن الممكن أن تكون لها معان أخرى مستعارة ومحمولة. وهكذا فإن المعنى الأصلي لكلمة "ضرب" هو معناها المألوف (وفي تعريف كلمة ضرب يقول صاحب **لسان العرب** إن الضرب معروف) إلا أن هناك معان أخرى مجازية للكلمة مثل أن نقول ضرب في الأرض بمعنى سار في طلب الرزق أو ضرب مثلا بمعنى بيّن ووضّح. وشحرور ليس بغائب عليه أن القول يتركّب من كلمات لا تكتسب معناها من معاني الكلمات المفردة بل من سياق الكلام، أو ما يطلق عليه عبد القاهر الجرجاني (ت 1078) النظم.

وعندما يأتي شحرور للفظة "اضربوهن" في الآية فإنه يقول إنها تعني اتّخاذ "موقف علني حازم، لا الضرب باليد أو العصا كما فهمه البعض."[22] وبذا ومقارنة مع العظة والهجر اللذين يتمّان كفعلين خاصّين لا يخرجان للعلن، فإن ما تصفه الآية بالضرب ليس ضربا بالمعنى الذي تعطيه اللفظة وإنما هو تحوّل في الموقف يَخْرُج الفعلُ بموجبه من مجال الخاص لمجال العام في شكل "قرار حازم".

وهكذا وفي شطط تفسيري واضح يجرّد شحرور كلمة "ضرب" من معناها الحقيقي وينزعها من سياقها ليُسقط عليها معنى اعتسافيا، مفارقا بذلك المنهج الموضوعي للجرجاني ليقدّم لنا تفسيرا ذاتيا بحتا.[23]

إن قراءة شحرور لكلمة "اضربوهن" ليست بذات قيمة من الناحية التفسيرية ولا نستطيع أن نأخذها مأخذا جادا على هذا المستوى، إلا أن مغزى قراءته هو في تعبيرها عن تلك الحاجة المحرقة التي ظلت تساور الكثيرين في الماضي والحاضر لنسخ الكلمة وإبطال حكمها إبطالا تاما.

6

سيد قطب

1.6

وعندما نأتي لسيد قطب (1906–1966)، مفكر حركة الإخوان المسلمين الأكبر بلا منازع، فإننا نجد أنه من المدافعين عن إجراء الضرب، وأنه ينتهج خطة تفسيرية تتحرّك عبر مسارين: مسار إدانة الواقع الحاضر ونسبته بكليته لما يصفه بـ"الجاهلية"، ومسار تقديم الحجج التي تبرّر الضرب.

وقطب لا يختلف عن غالب المفكرين الإسلاميين الحديثين في أنه مسكون بالغرب الذي يصبح عنده المقابل السلبي للإسلام.

إن الحديث عن "الجاهلية" التي هاجمها محمد في عصره لا يعني شيئا كثيرا للمسلم المعاصر، ولذا كان لابد للإسلامي المعاصر من توجيه ذخيرةِ نارِ جهاده لـ "جاهلية" جديدة هي "جاهلية القرن العشرين". وإبراز مثالب الحضارة الغربية (وهي بلا شك حضارة ذات مثالب ينتقدها الكثير من المفكرين الغربيين، ولا تختلف في ذلك عن باقي الحضارات بما في ذلك الحضارة الإسلامية) كافٍ في تصوّر المفكر الإسلامي المعاصر لتزكية وترشيح الإسلام كبديل وكحضارة جديدة تملك كل الإجابات التي ستخرج البشرية من ظلام "جاهليتها".

ومناقشة آية القوامة والنشوز عند قطب تبدأ من بدايتها الطبيعية وهي الأسرة. وهو في نظره للأسرة يقارنها ويقيسها بباقي مؤسسات المجتمع كالمؤسسات المالية والصناعية والتجارية — وكما أن هذه المؤسسات تحتاج لمن يُوكَل أمرُه لها ليديرها بتخصص وكفاءة فإن الإسرة تحتاج لنفس الشرط، وهو ما يبرّر شرط القوامة. وعنده أن "تفضيل الله للرجل بمقومات القوامة" هو مظهر من مظاهر المنهج الرباني الذي يراعي الفطرة — فالمرأة زُودت بخصائص "الرقة والعطف، وسرعة الانفعال والاستجابة العاجلة لمطالب الطفولة، بغير وعي ولا سابق تفكير ..."، والرجل زُود بخصائص "الخشونة والصلابة، وبطء الانفعال والاستجابة، واستخدام الوعي والتفكير قبل الاستجابة ..."[24] وفي حديثه عن هذه الخصائص يَهْرَع قطب لسلطة العلم الحديث ليقول مثلا عما ذكره بشأن المرأة: "وهذه الخصائص ليست سطحية، بل هي غائرة في التكوين العضوي والعصبي والنفسي للمرأة. بل يقول كبار العلماء المختصين: إنها غائرة في تكوين كل خلية لأنها عميقة في تكوين الخلية الأولى، التي يكون من انقسامها وتكاثرها الجنين بكل خصائصه الأساسية."[25] ويضع قطب كل ذلك في سياق تبرير القوامة قائلا إن القوامة: "لها أسبابها من التكوين والاستعداد، ولها أسبابها من توزيع الوظائف

والاختصاصات، ولها أسبابها من العدالة في التوزيع من ناحية، وتكليف كل شطر في هذا التوزيع بالجانب الميسّر له، والذي هو معان عليه بالفطرة.“[26]

وقطب، كما نرى، لا يختلف عن باقي المفسرين في أنه يحاول استنطاق الآية فيما صمتت عنه إذ أنها لم توضّح عِلَّة التفضيل الإلهي للرجل كما أشرنا أعلاه، فيعمد للبحث عما يراه مسوّغا ”طبيعيا“ لقوامة الرجل. وهو في هذا لم يتابع محمد عبده ليبعث مادة القرون الوسطى التفسيرية التي تحدّثت عن شعر اللحية والشاربين كمظهر من مظاهر التفضيل الإلهي، وإنما يعمد أساسا للحديث عن الخصائص النفسية التي تميّز الرجل على المرأة ويراها منغرسة في كل خلية من خلايا المرأة والرجل كما رأينا أعلاه.

2.6

إلا أن محاولة قطب لإيجاد أساس ”علمي“ للقوامة محاولة غير مقنعة ويهزمها منطقه نفسه. فإن كنا بإزاء وضع قائم على ”التكوين والاستعداد“ و”توزيع الوظائف والاختصاصات“ و”تكليف كل شطر بما هو معان عليه بالفطرة“ فإننا بإزاء وضع قائم على تكامل الشطرين اللذين يكوّنانه — ويصبح السؤال الذي يواجه من يدافعون عن مؤسسة القوامة هو: ما الذي يبرّر الموقف القرآني الذي يقول لنا إن الله يفضّل طرفا معينا (الرجل في هذه الحالة) على الطرف الآخر (المرأة)؟ لقد أشرنا أعلاه أن الآية تقدِّم اعتبارين للقوامة وهما التفضيل الإلهي للرجل من ناحية وإنفاق الرجل على المرأة من ناحية أخرى. والسؤال هنا ليس عن الإنفاق لأنه اعتبار سقط في واقعنا المعاصر بفضل تعليم المرأة ودخولها حلبة النشاط الاقتصادي، وإنما عن التفضيل الإلهي للرجل، التي يحاول قطب أن يجد لها سببا غائرا في خلايا جسد المرأة. إن أفضل ما يمكن أن يقدّمه لنا وهو يتأمل خلايا المرأة والرجل أن يقدّم لنا تلك الصورة النمطية للمرأة التي تُخْتَزَل حياتُها في عملية الإنجاب

وتعيش في مهب عواطفها لتستجيب بغير وعي ولا سابق تفكير لمطالب الطفولة في مقابل الصورة النمطية للرجل الخشن الصلب بطيء الانفعال والاستجابة الذي تُختزل حياتُه في صورته كصائد وكمقاتل يدافع عن زوجته وأطفاله.

وفي مناقشة الآية يمهّد قطب بالتركيز على إيحاء العبارة الافتتاحية: "فالصالحات قانتات حافظات للغيب بما حفظ الله"، ويقول: "فمن طبيعة المؤمنة الصالحة، ومن صفتها الملازمة لها، بحكم إيمانها أن تكون قانتة مطيعة. والقنوت: الطاعة عن إرادة وتوجّه ورغبة ومحبة، لا عن قسر وإرغام وتفلت ومعاظلة! ومن ثم قال: قانتات ولم يقل طائعات، لأن مدلول اللفظ الأول نفسي، وظلاله رخية ندية ..."[27] وكما نرى فإن خطاب قطب تترابط فيه صفات الإيمان والصلاح والقنوت والطاعة وتتداخل لترسم لنا مثال "المرأة الصالحة"، وأن هذه الصفات من لوازم الانسجام مع مؤسسة القوامة وسلطتها.

والخطر على هذا الانسجام ينفجر عندما يقع النشوز، وتظهر الناشز التي "تبرز وتستعلي بالعصيان على التمرد."[28] ومَقْت قطب لـ "نشوز" المرأة لا يدانيه مَقْت إذ يرى في رفضها للقوامة وتحدّيها لها فعلا يتهدّد ليس مجموع المجتمع فحسب، بل مجموع الحضارة البشرية بالدمار. فرفض القوامة يعني في نظره رفض التوزيع الطبيعي للوظائف والاختصاصات، وهذه مسائل "أخطر من أن تتحكم فيها أهواء البشر، وأخطر من أن تترك لهم يخبطون فيها خبط عشواء. وحين تركت لهم في الجاهليات القديمة والجاهليات الحديثة، هددت البشرية تهديدا خطيرا في وجودها ذاته، وفي بقاء الخصائص الإنسانية، التي تقوم بها الحياة الإنسانية وتتميّز ... لعل من هذه الدلائل ما أصاب الحياة البشرية من تخبّط وفساد، ومن تدهور وانهيار، ومن تهديد بالدمار والبوار، في كل مرة خولفت فيها هذه القاعدة، فاهتزّت سلطة القوامة في الأسرة، أو اختلطت معالمها، أو شذّت عن قاعدتها الفطرية الأصيلة."[29] وبموجب رؤيته هذه

فإن قطب يقدّم لنا قانونا عالميا يقول لنا إن كل المجتمعات البشرية في أي مكان وزمان محكوم عليها بالدمار والبوار إن لم تخضع فيها المرأة لقوامة الرجل وتكفّ عن عصيانه والتمرّد عليه.

3.6

وعندما يأتي قطب لكلمة "تخافون" في عبارة "واللاتي تخافون نشوزهن" فإن اعتبارات المفسّرين الذين تحرّجوا من أخذ المرأة بمجرد الظن والاشتباه والاسترابة لا تستوقفه، ومنطقه في ذلك بسيط ومباشر يعبّر عنه بقوله: "والمنهج الإسلامي لا ينتظر حتى يقع النشوز بالفعل، وتعلن راية العصيان، وتسقط مهابة القوامة، وتنقسم المؤسسة إلى معسكرين. فالعلاج حين ينتهي الأمر إلى هذا الوضع قلما يجدي، ولابد من المبادرة في علاج مبادىء النشوز قبل استفحاله ..."[30] ويواصل وهو يتحدّث عن إجراءات الآية: "لابد من المبادرة باتخاذ الإجراءات المتدرجة في علاج علامات النشوز منذ أن تلوح من بعيد. وفي سبيل صيانة المؤسسة من الفساد، أو من الدمار أبيح للمسئول الأول عنها أن يزاول بعض أنواع التأديب المُصْلِحة في حالات كثيرة، لا للانتقام، ولا للإهانة، ولا للتعذيب، ولكن للإصلاح ورأب الصدع في هذه المرحلة المبكّرة من النشوز."[31] وما نلاحظه أن قطب لا يتمسك فحسب بمنطوق عبارة "تخافون نشوزهن" ليصبح فعل الرجل عنده استباقيا قبل استفحال شرّ النشوز، ولكنه يعكس أيضا الموقف الضمني للآية التي تحمّل المرأة كامل مسئولية ما تصفه بنشوزها وتضع الرجل، الذي هو الخصم في هذه الحالة، في موضع الحَكَم والمؤدِّب المنفّذ للعقوبة.

وعندما يأتي لإجراء الضرب يقول إنه: "يمنع أن يكون هذا الضرب تعذيبا للانتقام أو التشفي، ويمنع أن يكون إهانة للإذلال والتحقير، ويمنع أن يكون للقسر والإرغام على معيشة لا ترضاها، ويحدد أن يكون ضرب تأديب، مصحوب بعاطفة المؤدب المربي، كما يزاوله الأب مع أبنائه وكما يزاوله المربي مع تلميذه."[32]

ونجد هنا أن قطب لم يختر مدرسة الذين كرهوا الضرب ومالوا لتحريمه فانحازوا لحديث "ولن يضرب خِياركم"، وإنما اختار خيار ما يصفه هو هنا بـ"ضرب التأديب". والضرب الذي اختاره قطب محاط بقيود جاءت من خارج الآية التي لا تقول سوى "واضْرِبُوهُن" من غير شرط أو توصيف كما ذكرنا أعلاه.

4.6

وقطب ينتمي لمدرسة التدرّج في العقوبة حيث يأتي الضرب كإجراء أخير. إلا أنه وهو يناقش إجراء الضرب يتلبّس فجأة لباس عالمٍ نفسٍ ليتحدّث عن النشوز كـ"انحراف" نفسي ويصبح الضرب علاجا نفسيا، وهكذا يقول: "وشواهد الواقع والملاحظات النفسية على بعض أنواع الانحراف تقول إن هذه الوسيلة تكون أنسب الوسائل لإشباع انحراف نفسي معين وإصلاح سلوك صاحبه وإرضائه في الوقت ذاته."[33] على أن قطب يجد نفسه مترددا وغير واثق من هذه الفرضية فيقفز لفرضية نفسية أخرى فيقول: "فربما كان من النساء من لا تحس قوة الرجل الذي تحب نفسها أن تجعله قيما وترضى به زوجا إلا حين يقهرها عضليا. وليست هذه طبيعة كل امرأة. ولكن هذا الصنف من النساء موجود، وهو الذي قد يحتاج إلى هذه المرحلة الأخيرة ليستقيم ويبقي على المؤسسة الخطيرة في سلم وطمأنينة."[34] وما نلاحظه أن صورة قطب للناشز في الحالة الثانية تتعارض مع الصورة التقليدية التي لا ينفكّ يرسمها لها، إذ أنها من الممكن أن تُوصف في هذه الحالة بأنها "ناشز فاضلة" تنقذ المؤسسة وتُبقي عليها (ربما شعوريا أو لاشعوريا) بإغراء زوجها وإغوائه لضربها. وظننا أن قطب أحس وهو يقدّم افتراضيه النفسيين أنه يخبِط خبط عشواء ولذا سرعان ما لجأ لما يلجأ له عادة صاحب الفكر الديني عندما يقرّر قهر الاعتراض العقلي والأخلاقي للآخرين وإذ به فجأة يعلن: "وعلى أية حال، فالذي يقرّر هذه الإجراءات هو الذي خلق، وهو أعلم بمن خلق، وكل جدال بعد قول العليم الخبير مهاترة، وكل تمرد على اختيار الخالق وعدم

تسليم به مفض إلى الخروج من مجال الإيمان كله". [35]

وما يقوله قطب عن القبول التسليمي لما يرد في القرآن لا يعبّر عن صدق فكري، وإلا لما كان قد كتب عن مسألة القوامة والنشوز والضرب ما كتبه. إن قطب يدرك أن كل هذه المسائل خاضعة للتساؤل ولابد له وهو يناقشها أن يفتحها لهذا التساؤل وأن يقدّم حججا مقنعة لو أراد للناس أن يقبلوها أو يدافعوا عنها حتى بين المسلمين، وخاصة عندما يتعلق الأمر بالمرأة وهي نصف المجتمع في مجتمعات تفور بالتغيير والشك والمراجعة الفكرية. وقد حاول أن يفعل ذلك، وحاوله إلى حد كبير باللجوء لوسائل العصر من محاولة تقديم لحجج علمية من الممكن أن يقبلها العقل والحس الأخلاقي. إلا أن قطب ينطلق من أرضية معادية للعقل، وينطلق في حالة مسألة القوامة والنشوز من أرضية معادية للمرأة ولذا ما كان من الممكن أن يقدّم ما يقنع العقل أو يرضي الحس الأخلاقي السليم.

5.6

وحجّة قطب للدفاع عن الضرب بمنطق أن "الذي يقرّر هذه الإجراءات هو الذي خلق، وهو أعلم بمن خلق، وكل جدال بعد قول العليم الخبير مهاترة" تنهار في وجه تعقيد الواقع الإنساني عندما تقاوم المرأة الضرب ولا يمكن أن يردّها تهديد قطب أن "كل تمرد على اختيار الخالق وعدم تسليم به مفض إلى الخروج من مجال الإيمان كله". إن ضرب المرأة لم يكن دائما حلّا للمشاكل حتى في عهد محمد عندما سمح لأصحابه بضرب نسائهم، وكان لابد للقرآن من قبول هذا الواقع وهو ما تعكسه الآية التالية لآية القوامة والنشوز والتي تقول: "وإن خِفْتُم شِقاق بينهما فابعثوا حكما من أهله وحكما من أهلها إن يريدا إصلاحا يُوفِّق الله بينهما إن الله كان عليما خبيرا" (4: 35، النساء). ويقول السُّدّي في تفسير عبارة "وإن خِفْتُم شِقاق بينهما": "إن ضربها فأبت أن ترجع وشاقّته، يقول: عادته." [36] ويقول سعيد بن جُبير في تلخيص التداخل بين الآيتين: "الحُكم أن يعِظَها أولا، فإن قبِلت وإلّا

هجرها، فإن هي قبِلت وإلّا ضربها، فإن هي قبِلت وإلّا بعث الحاكِم حَكَما من أهله وحَكَما من أهلها، فينظران ممَّن الضرر، وعند ذلك يكون الخُلْع.''[37]

إن هذه القراءة التي تعتمد الآيتين كآيتين مقترنتين تتلو الثانية منهما الأولى من حيث تسلسل الإجراءات قراءةٌ جائزة ومقبولة، ومما يغري بها ترتيبهما في المصحف. إلا أنه من الممكن أيضا قراءتهما كآيتين مستقلتين جاءتا في وقتين مختلفين لتعكسا موقفين متمايزين: موقف التعامل مع الاختلاف بين الزوجين كحالة ''نشوز'' تهدد سلطة الرجل وتتطلّب معالجة تأديبية، أو موقف التعامل مع الاختلاف كحالة ''شقاق'' تتطلب معالجة وفاقية باعتبار أن المعالجة التأديبية قلما تؤدي لوفاق والتئام حقيقي في الأسرة. وعلى الأرجح أن هذه الثنائية بين المعالجتين هي ما ساد واقع العرب قبل الإسلام وأن القرآن والحديث عكسا هذه الثنائية، مثلما عكسا الكثير من قيم العرب وممارساتهم.

7

محمود محمد طه

1.7

نشأ محمود محمد طه (1909؟ – 1985) في بيئة صوفية غذّته بحس ديني عميق وتلقّى في نفس الوقت تعليما علمانيا حديثا فتحه على معارف وقيم العصر الحديث. وهكذا وعندما قدّم مشروعه الإصلاحي فإنه قدّم مشروعا منقسما بين جذب الإسلام من ناحية وجذب معارف العصر الحديث وقيمه من ناحية أخرى. ولقد اهتمّ بمسألة المرأة اهتماما كبيرا وكان موقفه منها من أوضح تجليات انقسامه الفكري.

دعنا نعطي مثالا واحدا لنوضّح ما نعنيه بهذا الانقسام ثم نأتي لمعالجته لآية القَوامة والنشوز.

يفرد طه مكانة خاصة لمسألة المرأة في برنامجه العالمي والطموح

الـذي يصفـه بالرسـالة الثانيـة مـن الإسـلام، وهـي رسـالة بحسـب تصـوره تتجـاوز الإسـلام الـذي وَرِثَـه المسـلمون مـن محمـد (مـا يسـميه بالرسـالة الأولى) كـما تتجـاوز في نفـس الوقـت كل الفلسـفات والحلـول المعـاصرة المطروحـة في عالمنـا اليـوم. وعـماد هـذه الرسـالة مسـاويات ثلاثـة: الديمقراطيـة كمسـاواة سياسـية، والاشـتراكية (ذات الأفـق الشـيوعي) كمسـاواة اقتصاديـة، ومسـاواة اجتماعيـة تبتغـي محـو الطبقـات والفـوارق.

وبشـأن المسـاواة الاجتماعيـة يقـول طـه إنهـا "أصعـب المسـاويات تحقيقـا، وتُعتـبر المسـاواة الاقتصاديـة، والمسـاواة السياسـية مقدمـة لهـا، وهـي تتويـج لهـما وخلاصـة وقمـة."[38] ويقـرر أن موضـوع المسـاواة الاجتماعيـة هـو الفـرد البشري وأنـه يجـب "ألا تقـوم بـين الأفـراد فـوارق مـن جـرّاء المولـد، أو العنـصر، أو اللـون، أو العقيـدة، أو الجنـس مـن الذكـورة والأنوثـة."[39] نـشر طـه هـذا الـكلام لأول مرة في عـام 1967.

وفي عـام 1971 نـشر طـه كتابـه **تطويـر شريعـة الأحـوال الشـخصية** الـذي يطـرح فيـه رؤيتـه الإصلاحيـة لقوانـين الأحـوال الشـخصية التـي يعتبرهـا أهـم شريعـة بعـد شريعـة العبـادات. وفي إطـار بسـط هـذه الرؤية ناقـش موضـوع الكفـاءة. والكفـاءة تعنـي اصطلاحـا أن يسـاوي الرجـل زوجتـه طبقـا لاعتبـارات مخصوصـة. وفي المذهـب الحنفـي فـإن الكفـاءة لهـا سـت خصـال هـي الإسـلام، والدِّيـن (بمعنـى الأخـلاق)، والحريـة، والنسـب، والمـال، والحرفـة. وحسـب مـشروع طـه الإصلاحـي فـإن كل هـذه الأمـور ستسـقط في شريعـة الرسـالة الثانيـة "ولا يظـلّ منهـا قائـما غـير الديـن والنسـب."[40] وهكـذا أبقـى طـه في شريعتـه المقترحـة خصلـة النسـب، إلا أن مـا نلاحظـه أنـه تجنّـب تجنبـا تامـا ذكـر تعليلـه لهـذا الإبقـاء.

2.7

والنسـب شرط ذو طبيعـة عنصريـة ونشـأ في سـياق الإمبراطوريـة الإسـلامية المنقسـمة عنصريـا وعكـس الاسـتعلاء العنـصري للعـرب

على غير العرب. وهكذا ذهب الحنفية مثلا إلى أن قريشا بعضهم لبعض أكْفاء، والعرب بعضهم لبعض أكْفاء، والموالي بعضهم لبعض أكْفاء. وبذا فالرجل من الموالي (أو العجم) مثلا ليس كُفْئا للعربية في الزواج.[41] ولقد عارض مالك بن أنس هذه النظرة وقال إن أهل الإسلام كلهم بعضهم لبعض أكْفاء، واستدلّ بآية سورة الحجرات التي تقول "إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم" (49: 13).[42] وهكذا دافع مالك عن موقف إنساني رفيع مقابل الموقف العنصري لأبي حنيفة ومدرسته.

وما يفجؤنا (وربما يفجع الكثيرين) أن طه لم يجذبه موقف مالك واختار الانحياز لموقف أبي حنيفة الذي يدوس على قيم المساواة الاجتماعية التي دافع طه عنها عندما كتب **الرسالة الثانية من الإسلام**. إن هذا الاختيار وهذا التراجع في تقديرنا مظهر صارخ من مظاهر الانقسام الفكري لطه — وهو ما سنلمسه أيضا في قراءاته لآية القَوامة والنشوز.

3.7

لكي نفهم أصل القَوامة حسب رؤية طه لابد أن نعود للبداية الأولى، أي خلق آدم وزوجته حسب ما ترويه القصة التوراتية – القرآنية. وفي وصف طرف من هذه البداية تقول الآية 4: 1: "يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وبث منهما رجالا كثيرا ونساء" (النساء). عندما نقرأ هذه الآية على ضوء القصة التوراتية فإننا نجد أنها تشير لحدث خلق حواء من ضلع آدم. إلا أن طه، مع قبوله للقصة التوراتية، يقدّم قراءته "العرفانية" ويقول إن هذه النفس الواحدة "هي نفسُه تبارك وتعالى". وهكذا تنزّل الإلهُ ليخلق نَفْسَ الرجل، ثم تنزّلت نَفْسُ الرجل العليا لتُخلق نَفْسُه الدنيا، ثم تنزّلت نَفْسُ الرجل الدنيا لتُخلق المرأةُ، وتصبح حواء بالتالي هي "انبثاق نفسه [أي آدم] السفلى عنه خارجه."[43]

وبـذا فـإن التراتبيـة المتصلـة بصـورة الخلـق عنـد طـه هـي: الله، آدم (الرجـل)، حـواء (المـرأة).[44] ويقـول طـه ملخّصـا مغـزى ذلـك: "وتنـزلات النفـوس هـذه هـي التـي جعلـت كل نفـس عليـا تسـيطر على النفـس التـي دونهـا. والقاعـدة العرفانيـة هـي "لـكل لطيـف سـلطان عـلى كل كثيـف"، ذلـك بـأن كل لطيـف إنـما هـو أحـدث بربـه مـن كل كثيـف. وهنـاك قولـة تقـول "للعـارف عـلى الجاهـل ولايـة طبيعيـة" وهـي مأخـوذة مـن سـيطرة اللطائـف عـلى الكثائـف. وهـذه السـيطرة هـي الـسر في قَوامـة الرجـال عـلى النسـاء ... "[45] ويعـبّر طـه عـن هـذه التراتبيـة عـبر صـورة دراميـة عندمـا يخبرنـا أن الله عندمـا غضـب وطـرد آدم وحـواء مـن الجنـة فـإن ترتيـب المطروديـن كان "إبليـس أولا، متبوعـا بحـواء، ثـم آدم ... "[46] وهكـذا وعـلى ضـوء هـذه "الفيزيـاء الروحيـة" تصبـح قَوامـة الرجـل عـلى المـرأة خاصيـة طبيعيـة تابعـة لخـواص مـادة الخلـق نفسـها بحكـم لطافـة الرجـل وكثافـة المـرأة (مـن التعابـير التـي اجتهـد طـه لتصحيحهـا في الخطـاب العـام تعبـير "الجنـس اللطيـف" الـذي يجـب في رأيـه أن يُوصـف بـه الرجـل وليـس المـرأة).

4.7

إلا أن نظريـة طـه هـذه المسـتندة عـلى الخيـال الأسـطوري مـن ناحيـة والمركـوزة في نزعـة المحافظـة الدينيـة الاجتماعيـة لديـه مـن ناحيـة أخـرى اصطدمـت بالواقـع الحـي المتغـيّر المحيـط بـه كشـخص يعيـش في القـرن العشريـن وتحيـط بـه الإنجـازات المذهلـة للمـرأة وعزيمتهـا عـلى تحريـر نفسـها.

وهكـذا وعندمـا كتـب في السـبعينيات كتابـه **تطويـر شريعـة الأحـوال الشـخصية** فإنـه تراجـع إلى حـدٍّ عـن غُلْـواء دعوتـه أن المـرأة مكانهـا البيـت (التـي كان قـد أطلقهـا في الخمسـينيات) وتجنّـب الحديـث بلغـة "فيزيائـه الروحيـة" وقانـون سـيطرة "اللطيـف" عـلى "الكثيـف" فهبطـت آيـة القَوامـة لترتفـع مكانهـا آيـة أخـرى. وعـاد طـه للتفسـير المألـوف لعبـارة "بـما فضّـل الله بعضهـم عـلى بعـض" وقـال إن الفضيلـة هنـا "هـي في

المكان الأول فضيلة جسدية، هي قوة الساعد وقوة الاحتمال، والمقدرة على الانتصار في مآزق الحروب، أو مضانك كسب العيش ... ‘‘[47] وبهذا التأكيد على علاقة القوة الاجتماعية-الاقتصادية بالقوامة أضحت الآية في نظره هي آية الوصاية على النساء بامتياز.

5.7

وكان من الطبيعي أن يبحث طه، وحسبما يقتضي منهجه، عن آية بديلة تعبّر عن مقصد ’’أصلي‘‘ يرفع الوصاية عن المرأة ويعطيها حقوقها. وكان أفضل ما وجده هو الآية 2: 228 (البقرة) أو بالأحرى عبارة ’’ولهن مثل الذي عليهن بالمعروف وللرجال عليهن درجة‘‘ الواردة في الآية. انتزع طه هذه العبارة من سياق آيتها التي تتحدّث تحديدا عن المطلّقات ورفعها لمقام الآية ’’العتيدة‘‘ التي تمثّل ’’أس الرجاء لمستقبل المرأة‘‘. وأساس حماس طه في واقع الأمر هو الطرف الأول من العبارة (’’ولهن مثل الذي عليهن بالمعروف‘‘)، وهو طرف صرفه في اتجاه القول إنه يضع الأساس للمساواة القانونية بين النساء والرجال.

ولكن ماذا عن الطرف الثاني من العبارة والذي يقول: ’’وللرجال عليهن درجة‘‘؟ يقول طه إن هذه العبارة تتعلق بـ ’’منطقة الأخلاق‘‘ وإن ذلك لا ينتج عنه وضع يؤثّر على منطقة القانون. وهكذا يسحب طه تفوّق الرجل من المنطقة الروحية (حيث المرأة ’’كثيفة‘‘ بطبيعتها حسب ’’فيزيائه الروحية‘‘ كما رأينا) لمنطقة الأخلاق وكأنه يريد أن يدخل في تعاقد جديد مع المرأة وهو أن تتوفر لها في ظل شريعة الرسالة الثانية مساواتها القانونية مقابل أن تقبل بوضع تمييزي يضع الرجل درجةً فوقها.

ولكن كيف يبرّر طه هذه ’’الدرجة‘‘ باعتبارها تحديدا ’’درجة أخلاقية‘‘؟ ما الذي يضع الرجال في موضع ’’علو‘‘ أخلاقي ’’طبيعي‘‘ والنساء في موضع ’’دُونِيّة‘‘ أخلاقية ’’طبيعية‘‘؟ يقول طه بصدد هذه المنطقة الأخلاقية إنها حيث ’’يقع التفاوت بين الرجال، فيما بينهم، وبين النساء فيما بينهن، وبين بعض النساء وبعض الرجال ... ‘‘[48]

إلا أن هـذا الـكلام يطمس العبـارة القرآنيـة التـي لا تتحـدث عـن فروقـات نسـبية بـين أفـراد مـن رجـال ونسـاء وإنـما عـن التفضيـل الإلهـي المطلـق لعمـوم جنـس الرجـال عـلى عمـوم جنـس النسـاء. وواقـع الأمـر أن هـذه العبـارة منسـجمة مـع باقـي القـرآن ولا تخـرج عـن رؤيتـه التـي تعـبّر عنهـا باقـي آياتـه عـن المـرأة.

6.7

ومـا يلفـت نظرنـا أن مناقشـة طـه لآيـة القَوامـة والنشـوز تتجنّـب الحديـث عـن مسـألة النشـوز وإجـراء الـضرب عـلى أهميـة المسـألة. وهكـذا فـإن رأيـه في هـذا الجانـب المكمّـل لواقـع القَوامـة غائـب. إلا أن هـذا لا يمنـع مـن إثـارة السـؤال عـن الموقـف المحتمـل لطـه عـلى ضـوء طبيعـة مشروعـة الإصلاحي.

إذا لجأنـا لمنهـج طـه في تفسـير القـرآن — وهـو منهـج لا ينفصـل فيـه المعنـى الباطنـي للقـرآن عـن معنـاه الظاهـري الـذي تؤديـه ألفاظـه، أو كـما يقـول "وفي القـرآن حرفيـة الوصـف مقصـودة وباطنـه مقصـود"[49] — فـإن لفظـة "اضْرِبُوهُـنّ" تصبـح مقصـودة بمعناهـا الحـرفي وإن كنـا لا نعلـم مـاذا سـيكون معناهـا الباطنـي عنـده. ولـو ناقـش طـه الـضرب في سـياق مجتمـع محمـد فإنـه كان سـيبرّره مثلـما بـرّر عنفـا أكـبر منـه هـو عنـف الجهـاد ومثلـما بـرّر الاسـترقاق.

أمـا إذا حاولنـا تخمـين موقفـه مـن الـضرب في مجتمـع اليـوم فـإن مـا نرجّحـه أنـه يعارضـه. ونقـول هـذا بإعـمال القيـاس عـلى موقفـه مـن آيـات العنـف الأخـرى في القـرآن التـي حكـم بنسـخها. إن الـذي ينسـجم مـع منطقـه أن الـضرب كان "حكـم وقـت" ولّى زمنـه وأنـه لا مـكان لـه في عهـد الرسـالة الثانيـة. إلا أن التعامـل مـع طـه بمنهـج القيـاس عسـير لأنـه يرفـض القيـاس، إذ كان ضـد الـرأي ويـصرّ دائـما أن مـا يقولـه ليـس قـولا بالـرأي وأن أمـره أمـر حركـة داخـل النص القـرآني (فـكل شيء موجـود في القـرآن) بـ "إذن" إلهـي. إن أسـلم مـا نسـتطيع قولـه لـو سـايرنا منطقـه المعـادي للقيـاس وإعـمال العقـل في أمـور الديـن أن نقـول إننـا لا نعـرف موقفـه مـن ضرب المـرأة لأنـه صمـت عـن التصريـح بـه.

8

1.8

إن الأديـان في الغالـب ذكوريـة، وخاصـة اليهوديـة والمسـيحية والإسـلام. والتمييـز ضـد المـرأة في هـذه الأديـان أصيـل.

هـل مـن الممكـن حـلّ هـذا التمييـز مـن داخـل الديـن؟ إن أكـبر محاولـة في هـذا الاتجـاه قدّمتهـا المسـيحية في القـرن العشريـن. ولقـد كان مـن الطبيعـي أن تتـم المحاولـة داخـل المسـيحية وليـس داخـل أي ديـن آخـر لأن المسـيحية مكـوّن أسـاسي في الغـرب الـذي يقـود الثـورة الفكريـة والعلميـة في عـالم اليـوم. وتاريخيـا كانـت الثـورة الفكريـة الكـبرى التـي حدثـت في الغـرب، أي ثـورة حركـة الاسـتنارة، ثـورة عـلى المسـيحية ودعـوة لإبعـاد إلهها ونظامهـا الاعتقـادي عـن مركـز حيـاة النـاس ووضـع الإنسـان والعقـل في هـذا المركـز. والمفارقـة أنـه عندمـا شرعـت المسـيحية في مراجعتهـا الحديثـة لمعتقداتهـا، وخاصـة في خضـم تحديـات القـرن العشريـن الـذي انفجـر بالثـورات الفكريـة، فإنهـا لجـأت لقيـم حركـة الاسـتنارة لتبعـث دمـا جديـدا في شرايينهـا. وكان أن ظهـر ضمـن تيـارات التجديـد والتحديـث المسـيحية التيـار النسـوي الـذي هجـم عـلى ذكوريـة المسـيحية وأعمـل فيهـا مباضـع نقـده، وهـي مباضـع لم تسـلم منهـا صـورة الإلـه الذكـر في الكتـاب المقـدّس.

وهـذه الحـرب لا تـزال مسـتمرة، ومـن أوضـح مظاهرهـا في وقتنـا الحاضر محاولـة المسـيحيات أن ينلـن حـقّ الترسـيم (أي أن يصبحـن قسيسـات)، وهـي محاولـة تلقّـت مؤخـرا ضربـة كـبرى عـلى يـد البابـا الحـالي فرانسـيس الـذي أعلـن انحيـازه لمنـع الكنيسـة الكاثوليكيـة التاريخـي للنسـاء أن يصبحـن قسيسـات وقـال إنـه منـع أبـدي.

إن مقاومـة المسـيحية واليهوديـة والإسـلام لطموحـات النسـاء مسـألة طبيعيـة ومتوقعـة لأن هـذه الأديـان أديـان مؤسسـة عـلى تـراث ”كتـابي“ صلـد ونصوصهـا المقدّسـة واضحـة وعتيـدة في موقفهـا التاريخـي مـن المـرأة. وهـذا يجعلنـا نقـول إننـا عندمـا ننظـر للقضايـا المطروحـة عـلى ضـوء الحقائق الأوليـة والأساسـية فـإن الوضـع في تقديرنـا مسـدود في وجـه النسـوية

الدينية لأنه لا يوجد في واقع الأمر أساس حقيقي لـ "لاهوت نسوي" أو مساواة بين المرأة والرجل في هذه الأديان. إن ذكورية هذه الأديان خاصية أصيلة وليس مجرد صفة وقتية تاريخية عارِضة.

وعندما نأخذ الضرب تحديدا كموضوع للمقارنة بين هذه الأديان فإننا نجد أن التوراة والأناجيل لم تذكر ضرب المرأة، وأن القرآن هو النص المقدّس الوحيد بينها الذي يذكره ويبيحه. إلا أن هذا لا يعني أن ضرب المرأة ممارسة غريبة على اليهود والمسيحيين. فالمادة التلمودية عكست وجود الممارسة وسط اليهود وناقشتها كاعتبار يبرّر الطلاق. وفي مادة فتاوى الأحبار نجد انقساما حادّا بين فريقين: فريق حرّم الضرب بينما أباحه فريق آخر في حالات معينة كإجراء تربوي وتأديبي. وفي المسيحية نجد أن القوانين الكنسية أباحت ضرب المرأة بحجة التأديب.[50] وربما يكون هذا التراث العنفي ضد المرأة وسط أهل الكتاب هو ما يفسّر ارتفاع إباحة الضرب لمستوى النص القرآني في الإسلام بدلا من انسحابه لمستوى المادة الفقهية مثلا.

2.8

لقد كان واضحا للمسلمين منذ عهد محمد وبعده أن الضرب إجراء ينطوي على امتهان للمرأة وإسقاط لحرمتها. وكان الصحابة فيهم الغليظ العنيف الذي يضرب (كما رأينا في حديث أسماء بنت أبي بكر عن الزبير بن العوّام) والخيِّر الذي يَكُفّ الأذى عن زوجته. وبينما أخذ ذوو العنف رخصتهم من الآية فإن الخيِّرين تمسّكوا بالحديث المنسوب لمحمد الذي يتحدّث عن الخيِّر الذي لا يضرب وبمثال محمد نفسه الذي تؤكّد المادة الأخبارية باستمرار أنه لم يضرب. وهكذا فإن هؤلاء الخيِّرين لم يجدوا مثالهم الأخلاقي الأعلى في الآية وإنما في مادة الحديث والنموذج النبوي. أما على المستوى التفسيري فإن المسلمين لم يجدوا في الماضي حلّا لمأزقهم الأخلاقي أفضل من محاولة تقييد العبارة القرآنية بعبارة "غير مُبَرِّح" واقتراح وسائل وأساليب الضرب غير المُبَرِّح.

ماذا فعل المسلمون المعاصرون بإزاء الوضع المحيِّر والمُرِبك الذي

وَرِثوه؟ إن ما فعله أفضلهم هو أن اقتدوا بالخيِّرين من قبلهم وأهملوا ما تقوله الآية عن الضرب وعدّوه عمليا منسوخا في حقّهم لأنهم أدركوا أن ضرب الزوجة عمل غير أخلاقي. أما على المستوى النظري، أي مستوى تفسير الآية، فإن المفسرين من المسلمين المعاصرين لم يتجاوزوا عمليا أفق من سبقهم من المفسرين في الماضي، وهو أفق لن يستطيعوا تجاوزه لأن واقع أن الضرب منصوص عليه في القرآن لن يسمح لهم بذلك.

هوامش

1. محمد بن جرير الطبري، **تفسير الطبري** (بيروت: دار الكتب العلمية، 1992)، ج 4، ص 60.
2. محمد بن عبد الله الحاكم، **المُسْتدرك على الصحيحين**، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا (بيروت: دار الكتب العلمية، 2002)، ج 2، ص 208.
3. المصدر السابق، ج 2، ص208 .
4. محمد بن إسماعيل البخاري، **صحيح البخاري**، تحقيق قاسم الشماعي الرفاعي (بيروت: دار القلم، 1987)، ج 1، ص 193.
5. كان من الطبيعي أن ينتبه البعض لخطورة التصدّي لمحمد بالسؤال وما يمكن أن يوحي به ذلك من شكّ وتحدٍّ. وهكذا استدرك الحاكم على هذه الصيغة بصيغة قال إنها حديث صحيح الإسناد لم يخرجه البخاري أو مسلم . ففي صيغة البخاري يبدأ محمد مخاطبته للنساء قائلا: "يا معشر النساء تَصَدَّقْنَ فإني أُرِيتُكُنَّ أكثر أهل النار"، ثم يستمرّ الحديث: "فقلن وبِمَ يا رسول الله". وفي صيغة الحاكم يقول محمد للنساء: "يا معشر النساء تَصَدَّقْنَ ولو من حُلِيِّكُنَّ فإنكن أكثر أهل جهنم"، ثم يستمرّ الحديث: "فقالت امرأة ليست من عِلْيَة النساء: وبِمَ يا رسول الله نحن أكثر أهل جهنم". (الحاكم، **المُسْتدرك**، ج 2، ص 207). وهكذا نلاحظ أنه وبينما أن صيغة البخاري تنسب السؤال لجمع النساء، فإن صيغة الحاكم تنسبه لامرأة معينة تحرص على وصفها بالوضاعة الاجتماعية، وكأن رتبتها هذه هي ما يفسر جرأتها على سؤال محمد بدلا من القبول التسليمي بما يقوله.
6. محمود بن عمر الزمخشري، **الكشاف**، تحقيق عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض (الرياض: مكتبة العبيكان، 1998)، ج 2، ص 70.
7. يحيى بن زياد الفراء، **معاني القرآن**، تحقيق أحمد يوسف نجاتي ومحمد علي النجار (بيروت: عالم الكتب، 1983)، ج 1، ص 265.

8. محمد بن يوسف أبو حيّان، **تفسير أبي حيّان**، تحقيق عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض (بيروت: دار الكتب العلمية، 1993)، ج 3، ص 250.

9. الطبري، **تفسير الطبري**، ج 4، ص 64.

10. المصدر السابق، ج 4، ص 64.

11. أبو حيّان، **تفسير أبي حيّان**، ج 3، ص 252.

12. الزمخشري، **الكشاف**، ج 2، ص 70.

13. الرازي، **تفسير الرازي**، ج 10، ص 93.

14. البخاري، **صحيح البخاري**، ج 6، ص 560.

15. الزمخشري، **الكشاف**، ج 2، ص 71.

16. سليمان بن أحمد الطبراني، **المعجم الأوسط**، تحقيق طارق بن عوض الله بن محمد وعبد المحسن بن إبراهيم الحسيني (القاهرة: دار الحرمين، 1995)، ج 4، ص 341.

17. محمد رشيد رضا، **تفسير القرآن الحكيم الشهير بتفسير المنار** (بيروت: دار المعرفة، 1993)، ج 5، ص 67.

18. المصدر السابق، ج 5، ص 69. في تفسيرة لعبارة "وللرجال عليهن درجة" (2: 228، البقرة) يقول القرطبي إن زيادة درجة الرجل "بعقله وقوته على الإنفاق، وبالدية والميراث والجهاد"، ويذكر رأي حميد أن الدرجة هي اللحية، ويرفضه قائلا: "وهذا إن صحّ عنه فهو ضعيف لا يقتضيه لفظ الآية ولا معناها." **تفسير القرطبي**، تحقيق عبد الله عبد المحسن التركي ومحمد رضوان عرقسوسي (بيروت: مؤسسة الرسالة، 2006)، ج 4، ص 53.

19. رشيد رضا، **تفسير المنار**، ج 5، ص 72.

20. المصدر السابق، ج 5، ص 75.

21. المصدر السابق، ج 5، ص 76.

22. محمد شحرور، **الكتاب والقرآن: قراءة معاصرة** (القاهرة: الأهالي وسينا للنشر، 1990)، ص 622.

23. والشطط التفسيري من سمات عمل شحرور، ويبلغ أحيانا درجة ما يمكن وصفه بالسخف التفسيري مثل محاولته في تفسيره لآية سورة الأعراف "قد أنزلنا عليكم لباسا يواري سوءاتكم ورِيشا" (7: 26) إقامة علاقة بين كلمة "ريش" الواردة في الآية وكلمة "ريتش" (rich) الإنجليزية، بجامع كثرة المال. **الكتاب والقرآن**، ص 170 – 171.

24. سيد قطب، **في ظلال القرآن** (القاهرة: دار الشروق، 2003)، ج 2، 650 – 651.

25. المصدر السابق، ص 650 – 651.

26. المصدر السابق، ص 651.

27. المصدر السابق، ص 652.

28. المصدر السابق، ص 653.

29. المصدر السابق، ص 651.

30. المصدر السابق، ص 653.

31. المصدر السابق، ص 653.

32. المصدر السابق، ص 654.

33. المصدر السابق، ص 654.

34. المصدر السابق، ص 654.

35. المصدر السابق، ص 655.

36. الطبري، **تفسير الطبري**، ج 4، ص 73.

37. القرطبي، **تفسير القرطبي**، ج 6، ص 290. والخُلْع نوع من الطلاق تفتدي فيه المرأة من الرجل بمالها ليطلِّقها.

38. محمود محمد طه، **الرسالة الثانية من الإسلام** (أم درمان: [مطبوعات الحركة الجمهورية]، 1969]، ص 189.

39. المصدر السابق، ص 190.

40. محمود محمد طه، **تطوير شريعة الأحوال الشخصية** (أم درمان: [مطبوعات الحركة الجمهورية]، 1979]، ص 73.

41. ابن الهمام الحنفي، **شرح فتح القدير** (بيروت: دار الكتب العلمية، 2002)، ج 3، ص 284 – 286.

42. مالك بن أنس، **المدونة الكبرى** (بيروت: دار الكتب العلمية، 1994)، ج 2، ص 107.

43. محمود محمد طه، **القرآن ومصطفى محمود والفهم العصري** (أم درمان: [مطبوعات الحركة الجمهورية]، 1971)، ص 125.

44. نظرية الصدور أو الفيض هذه من أثر الفيلسوف اليوناني أفلوطين (ت 270) على التصوف الإسلامي. انظر مثلا أبو العلا عفيفي، **التصوف: الثورة الروحية في الإسلام** (بيروت: دار الشعب، بدون تاريخ)، ص 175 – 189.

45. طه، **القرآن ومصطفى محمود**، ص 75.

46. طه، **الرسالة الثانية**، ص 90.

47. طه، **تطوير شريعة الأحوال الشخصية**، ص 46.

48. المصدر السابق، ص 56.

49. طه، **القرآن ومصطفى محمود**، ص 129.

50. عن مشكلة الضرب في اليهودية والمسيحية انظر مثلا:

Naomi Graetz, *Silence is Deadly: Judaism Confronts Wifebeating*, Northvale, NJ: Aronson, c. 1998.

Catherine C. Kroeger and James R. Beck, eds, *Women, Abuse, and the Bible: How Scripture Can be Used to Hurt or to Heal*, Grand Rapids, Mich.: Baker Books, 1996.

فهرس

ا

إبراهيم عبود 6
ابن أبي ليلي قيمة النِّصاب 130
ابن حزم الظاهري وسرقة المستعبَد الفصيح 126؛ وشرط الحِرز 132؛ وتنصيف القطع 150؛ ومرات القطع 151؛ 170
ابن رشد، أبو الوليد (الجد) وسرقة الأعجمي 126
ابن شُبْرُمة قيمة النِّصاب 130
ابن عباس، عبد الله والنبّاش 124؛ قيمة النِّصاب 130؛ حكم قطع الرقيق 140؛ 141؛ 145؛ 150؛ والتستّر على السارق 173؛ وتعريف الناشز 200
ابن عربي 101
ابن قُدامة وقيمة المسروق 126؛ وصفة القطع 150؛ 157؛ وحكم سارق الفُسطاط 178؛ 187 (هامش 29)
ابن مسعود، عبد الله قراءته لآية السرقة 121–122؛ والقبر كحِرز 124؛ 154؛ وقراءته لآية النشوز 200
أبو حنيفة وحِرز القبر 124؛ وسرقة المصحف 127؛ وقيمة النِّصاب 130؛ والحكم على النشّال 138؛ والحكم على النبّاش 138؛ وحكم وجود المجنون والصبي 139–140؛ وتعريف الحِرز 178؛ والعنصرية 215–216
أبو سعيد الخُدْري 199
أبو يوسف القاضي وحكم النبّاش 124؛ 125؛ وسرقة المصحف

127؛ وهتك الحِرز 134؛ 135؛
وحكم النشَّال 138؛ وحكم
المجنون والصبي 139
أحمد عبد الرحمن 15؛ 58
أحمد لطفي السيد 3
الإخوان المسلمون في أماكن متفرقة
أسماء بنت أبي بكر والعنف ضدها
202؛ 221
أسماء محمود محمد طه 48 (هامش
1)؛ 53 (هامش 19)
أم كلثوم بنت أبي بكر حديث ضرب
الناشز 198
الأمين داود محمد 101
الأنصار (في السودان) 1؛ 2؛ 3؛ 4؛
5؛ 8؛ 21؛ 43
إياس بن عبد الله حديث ضرب
الناشز 198

ب

بابكر كرار 71
بنك فيصل الإسلامي 9؛ 15

ت

التجمع الوطني 11؛ 12؛ 13؛ 14؛
15
الترابي، حسن وثورة أكتوبر 6؛
وحل الحزب الشيوعي 6-7؛
ومصالحة نظام نميري 9؛ وقوانين
سبتمبر 9-10؛ وإعدام طه 10-
11؛ 12؛ 18؛ 21؛ والانقلاب
23؛ والطموح 24؛ والخِذْلان
33؛ وفشل المشروع الإسلامي
34-42

ج

الجبهة الإسلامية القومية 1؛ 14؛
والانقلاب 72-73 (هامش 89)؛
100
جبهة الميثاق الإسلامي 1
جبهة الهيئات 6؛ 7
الجرجاني، عبد القاهر 206؛ 207
الجزولي دفع الله 13
جعفر النميري 1؛ والانقلاب 8؛
والمصالحة 9؛ وإعدام طه 10؛ 11؛
12؛ 13؛ 14؛ 15؛ 21؛ 23؛ 24؛
26؛ 31؛ 38

ح

حاطب بن أبي بلتعة 118؛ 143
حركة الأنيانيا 8
الحركة الشعبية لتحرير السودان 9؛
13؛ 14؛ 16؛ 17؛ 22؛ 26؛ 27؛
29؛ 73؛ 91
الحزب الاتحادي الديمقراطي 5؛ 13؛
14؛ 16؛ 18
حزب الأمة 4؛ 5؛ 7؛ 8؛ 14؛ 16؛
21؛ 83
الحزب الجمهوري 1؛ 2؛ 48 (هامش
1)
حزب الشعب الديمقراطي 5
الحزب الشيوعي 6؛ 7؛ 8؛ 14؛ 21؛
82؛ 83؛ 100؛ 101

الحسن البصري ورفض النِّصاب 128؛ سبب آية النشوز 197–198.
الحسن بن زياد وجواز إكراه السارق 148
حسين أحمد أمين 173
حسين محمد زكي 101

خ

الختمية 1؛ 2؛ 3؛ 4؛ 5؛ 43
الخميني، روح الله 85

د – ر – ز

داود الظاهري ومرات القطع 151
ربيعة الرأي ومرات القطع 151
رشيد رضا 203؛ 204
الزبير بن العوام والنِّصاب 128؛ وضرب نسائه 202؛ 203؛ 221
زريق بن حكيم وقطع المستعبَد الآبق 141
زفر بن الهذيل والحِرز 137؛ وحكم وجود المجنون والصبي 139–140

س

السَّرَخْسي والاحتيال لدرء الحدّ 122–123؛ والليل كـ «حِرْز زماني» 133–134؛ وهتك الحِرز 135؛ 137؛ وانحياز المسروق للسارق 155؛ 173؛ 179
سعيد بن العاص وقطع المستعبَد الآبق 141–140
سعيد بن جبير ومعالجة النشوز 213
السنهوري جمال الدين ال 49 (هامش 4)
سوار الذهب، عبد الرحمن 60 (هامش 42)
سيد قطب وضرب الناشز 207–214

ش

الشافعي وقيمة المسروق 126؛ والنِّصاب 131–128؛ ولحظة تمام السرقة 135؛ وحكم النبّاش 138؛ والسرقة بين الزوجين 144؛ وحكم سارق الفُسطاط 178؛ والموقف من ضرب الناشز 203
شحرور، محمد وضرب الناشر 207–205
شُرَيْح والإقرار تحت الضرب 148
الشيباني، محمد والقبر كحِرز 124؛ ولحظة تمام السرقة 131

ص – ط

الصادق المهدي كحليف للإخوان 7؛ 8؛ 9؛ وفشل الاتفاق مع الحركة الشعبية 16؛ 17؛ واتفاقية الميرغني–قرنق 18؛ 19؛ والانقلاب 20؛ 21؛ والدفاع عن عقوبات الحدود 54 (هامش

23)؛ وبنك فيصل الإسلامي 70 (هامش 84)؛ 83؛ والشلل السياسي 86
صلاح عبد السيد 49 (هامش 4)
الطائفية وتدجين المتعلمين 4؛ وانطباق الصفة على الإخوان والجمهوريين 5؛ 8؛ 14؛ والعلمانية 82–83

ع

عامر الشعبي وإباحة إنكار السارق 141
عائشة بنت أبي بكر وحديث الدرء 122؛ والنبّاش 124؛ 138؛ وقيمة النِّصاب 138
عبد الرحمن المهدي 4؛ 82؛ 83
عبد الله بن الزبير والقبر كحِرز 124؛ يقطع نبّاشا 138
عبد الله بن عمر وقطع المستعبَد الآبق 140–141؛ والإقرار تحت الضرب 148
عبد الله خليل 87
عبد خالق محجوب 8؛ وأفكار الإسلاميين 54 (هامش 22)
عثمان بن عفان 131؛ 142
عطاء بن أبي رباح وقيمة المسروق 126؛ ومرات القطع 151؛ 177؛ 181؛ 182؛ 187 (هامش 29)
علي الميرغني 4؛ 82
علي بن أبي طالب وهتك الحِرز 134؛ ودرء الحد 145؛ والإقرار 147؛ ومرات القطع 152؛ والحبس 161؛ وشهادة الزور 179
علي طالب الله 49 (هامش 4)
علي عثمان محمد طه 10؛ 33
عمر البشير 22؛ 38
عمر بن الخطاب والقبر كحِرز 124؛
عمر بن عبد العزيز 122؛ 141
عمر عبد العاطي 13
عمرو بن سَمُرَة 156
عودة عبد القادر والدفاع عن القطع 159–161

ف – ق – ك – ل

فاروق، الملك 170
فيليب غبوش 91
قرنق، جون 9؛ 16؛ 17؛ 19؛ 27
الكرخي، أبو الحسن وتذبذب النِّصاب 131
لبنى حسين 35

م – ن

مالك بن أنس وسرقة المستعبَد الأعجمي أو الفصيح 125–126؛ وقيمة النِّصاب 129؛ وجهل السارق 132؛ 136؛ والنبّاش 138؛ وسرقة الابن من الأب 144؛ والسرقة من بيت المال 145؛ 146؛ ودخول الأجنبي

155؛ وانحياز المسروق للسارق 155؛ وتوبة السارق 158؛ وصفة الحِرز 178؛ 179
مجاهد 157
محمد أحمد المهدي 1؛ 3؛ 4
محمد عبده ونشوز المرأة 203–205
محمد نجيب 170
محمد يوسف محمد 82
محمود محمد طه 1؛ 2؛ والمركزية السودانية 3؛ وكيان الأنصار 4؛ والطائفية 5–6؛ 7؛ وتأييد نظام نميري 8–9؛ وإعدامه 10–11؛ 14؛ والشريعة والفنون 37؛ 46؛ واسم حزبه 48 (هامش 1)؛ ورفض العلمانية 49–50 (هامش 7)؛ وتجاوز محمد 50 (هامش 8)؛ والتراجع عن الديمقراطية 56 (هامش 28)؛ وتطوير شريعة الأحوال الشخصية 62 (هامش 49)؛ وعودة المسيح 78 (هامش 113)؛ والدفاع عن القطع 162–171؛ 175؛ 176؛ وقَوامة الرجل على المرأة 214–219
مدرسة أبي روف 52–53 (هامش 16)
مؤتمر الخريجين 4
المؤتمر الشعبي العربي الإسلامي 32
مؤتمر كوكادام 13
مؤتمر المائدة المستديرة 7
المؤتمر الوطني 32
المؤتمر الوطني الشعبي 33
الميرغني، محمد عثمان 17؛ 18؛ 19
النعيم، عبد الله 45–47